KERYGMA UND DOGMA

Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre

Herausgegeben von
Gerhard Gloege, Regin Prenter und Edmund Schlink

in Verbindung mit P. Brunner, O. Cullmann,
N. A. Dahl, G. Friedrich, R. Josefson, E. Kinder, F. Lau,
A. Lauha, W. Maurer, G. v. Rad, K. E. Skydsgaard,
H. Vogel, G. Wingren und
als Schriftleiter W. Joest

6. JAHRGANG
1960

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

A
uns
Da
hin
ba
I
fül
Kr
log
We
Do
Au
70
die
sch
Sc
un
Ra
sa
Er
sei
lic

ni
si
ha
de

1

In memoriam Georg Merz

Am 18. November 1959 wurde Georg Merz von uns genommen. In den Kreis unserer Herausgeber ist damit eine erste und sehr schmerzliche Lücke gerissen. Das erste Heft dieser Zeitschrift, das nach seinem Tode erscheint, darf nicht hinausgehen ohne ein Wort, mit dem wir seiner in großer Verehrung und Dankbarkeit gedenken.

Der einstige Herausgeber von „Zwischen den Zeiten" wird als einer der führenden Geister in dem großen Neuansatz der Theologie, der durch jenen Kreis mit heraufgeführt wurde, unvergessen bleiben. Der Rektor der Theologischen Hochschulen in Bethel und Neuendettelsau hat mit der Eigenart seines Wesens und Wirkens Generationen von Studenten geprägt. In „Kerygma und Dogma" hat Georg Merz nur noch einmal das Wort ergriffen — mit jenem Aufsatz, in dem er selbst der Bedeutung seines Freundes Karl Barth zu dessen 70. Geburtstag gedachte, und den keiner so wie er hätte schreiben können. Blieb dies sein einziger nach außen tretender Beitrag, so wirkte er doch an dieser Zeitschrift und ihrer Gestaltung intensiver mit als ihre Leser das wissen konnten. Ihr Schriftleiter denkt mit großem Dank daran, wie oft er, schon bevor „Kerygma und Dogma" erschien und in vielen Gesprächen danach, bei diesem Mann sich Rat holen durfte. Wer ihm in persönlichem Gedankenaustausch und gemeinsamer Arbeit näher kam, empfing einen unvergeßlichen Eindruck von dem Ernst und der Geschlossenheit seines Wollens, von der mitreißenden Kraft seiner Ideen, von der originellen Tiefe seiner Gedanken über theologische, kirchliche und menschliche Dinge, von seiner väterlichen Güte.

Viel haben wir von ihm empfangen. Und auch wo die Gedanken der Söhne nicht in allem denen der Väter gleichen können — wenn es wirkliche Väter sind, werden die Söhne immer die Liebe der Väter spüren und ihnen die Treue halten. Georg Merz war ein wirklicher Vater. Wir behalten ihn im Gedenken der Liebe und der Verehrung.

Schriftleiter und Herausgeberkreis

Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament[1]

Von Claus Westermann

Es sollen einige Verben nach ihrem Gebrauch und ihrer Bedeutung im AT untersucht werden, die etwa unseren deutschen Verben ‚fragen' und ‚suchen' entsprechen:

biqqēš	suchen	(c. 220 Stellen)
šāal	fragen, bitten	(c. 185 „)
dāraš	fragen, suchen	(c. 165 „)[2]

biqqēš = suchen

A. Suchen im Bereich der Welt und des Menschen (c. 176 Stellen)

I. Suchen eines Menschen, Tieres oder Gegenstandes

Das Verb hat sein Schwergewicht als ein Vorgang im Bereich der Welt und des Menschen. Nur 44 von den c. 220 Stellen haben Gott als Objekt; und von den 176 übrigen Stellen bezeichnen die meisten das Suchen von etwas Konkretem. In der größten Gruppe (47 Stellen) ist das (der) Gesuchte ein Mensch oder ein Tier. Hier ist die Bedeutung ganz klar und entspricht vollständig unserem deutschen Wort ‚suchen'. Für dieses einfache Suchen ist typisch Hl 3,1 f.:

> Auf meinem Lager nächtlicher Weile
> suchte ich ihn, den meine Seele liebt;
> ich suchte ihn, doch fand ich ihn nicht.
> So will ich mich aufmachen, die Stadt durchwandern,
> die Straßen und Plätze, will ihn suchen, den meine Seele liebt;
> ich suchte ihn, doch ich fand ihn nicht ...

In diesem Gedicht zeigen sich am besten die Elemente, die das Suchen ausmachen: a) Der Suchende ist immer ein Mensch; suchen ist spezifisch menschliches Tun. Dabei gehören der Suchende und der (das) Gesuchte in irgendeiner

---

[1] Die folgenden Ausführungen wurden am 4. Februar 1959 in Heidelberg als Antrittsvorlesung vorgetragen.

[2] Vgl. die Wörterbücher von Gesenius-Buhl und Köhler; beide in der Gruppierung nicht immer glücklich. Dazu Theologisches Wörterbuch zum NT die Artikel *αἰτέω, ἐρευνάω, ἐρωτάω, εὔχομαι,* wo aber auf das AT nur gelegentlich in Einzelbemerkungen hingewiesen wird. Im Zusammenhang sind die Begriffe des Fragens und Suchens im AT so gut wie nicht untersucht; Einzelbemerkungen zu den Stellen in Kommentaren, in Einleitungen, Theologien und Sammelwerken sind nicht so ergiebig, daß sie hier wiedergegeben werden müßten.

In der vorliegenden Arbeit sind nur die drei wichtigsten Verben untersucht; für eine vollständige Untersuchung kämen noch hinzu die Verben: ḥāqar, šāḥar, tūr, ḥāphar, ḥāphas.

Weise zusammen; das Gesuchte gehört zur Existenz des Suchenden. Auch wo das Gesuchte gegenständlich ist, zeigt sich dieses Zusammengehören:

> Klg 1,19: sie suchten nach Brot und sie fanden keins
> Oder: die Mutter sucht ein Heim für die Schwiegertochter (Ruth 3,1), der Stamm Dan sucht sich einen Erbbesitz (Ri 18.1).

b) Das Gesuchte ist entfernt, es ward verloren, es wird vermißt, es mangelt. Die Intensität des Suchens setzt das Mangeln des Gesuchten voraus. Es muß gefunden werden, damit das Dasein des Suchenden wieder ganz, wieder heil werde. c) Da das Gesuchte entfernt ist, vollzieht sich das Suchen in Bewegung:

> so will ich mich aufmachen, die Stadt durchwandern ...

So sucht Saul die Eselinnen seines Vaters, der Hirt das verlaufene Tier[3]. d) Der Suchende muß nachgehend sich umsehen. Dieses Sich-Umsehen verrät den Suchenden, daher die Frage des Begegnenden: Wen (was) suchst du? Oft bedarf dabei der Suchende der Augen und Ohren anderer; das Fragen tritt in den Dienst des Suchens

> Hl 3,3: Habt ihr ihn gesehen, den meine Seele liebt?

e) Dem Suchen entspricht das Finden. Alles wirkliche Suchen ist auf ein Finden aus, das dem Suchen ein Ende macht. Das Suchen ist das Unnormale, möglichst schnell zu Behebende; als Dauerzustand wird es sinnlos.

Diese 5 Elemente treffen für die Hauptgruppen, in denen vom Suchen eines Menschen, eines Tieres oder eines Gegenstandes die Rede ist, durchweg zu. Das Suchen von Gegenständlichem (57 Stellen) steht dem von Personen ganz nahe; dabei handelt es sich durchweg um das Lebensnotwendige, das gesucht wird. Es ist nicht das Suchen von irgend etwas, sondern immer ein existenzbezogenes:

> Klgl 1,11: Alle ihre Bewohner seufzen, suchen nach Brot
> Js 41,17: die Elenden suchen Wasser und es gibt keins

Zu dieser Gruppe gehört die Redewendung: etwas von jemandes Händen suchen (fordern). In der Jakobsgeschichte sagt Jakob zu Laban (Gn 31,39):

> Was von wilden Tieren zerrissen war, durfte ich dir nicht bringen;
> ich selber mußte es ersetzen; von meiner Hand suchtest du es

Laban fordert den Verlust von Jakob zurück, er muß ihn ersetzen. Es handelt sich also auch hier um das Suchen eines Verlorenen. (Ähnlich Gn 43,8.)

Von da aus kann dann biqqēš die Bedeutung ‚fordern, verlangen' annehmen. Der Gebrauch ist davon bestimmt, daß der Suchende etwas *von einer Person* sucht.

Beim ersten Element kann eine Scheidung eintreten. Immer setzt das Suchen ein irgendwie vitales Interesse des Suchenden am Gesuchten voraus. Es kann aber positiv oder negativ bestimmt sein. Das Mädchen sucht den Geliebten, der Hirt die verlorenen Tiere, das hungernde Kind das Brot, um es zu haben, um

[3] Anders beim Suchen des Versteckten, das deswegen im Hebräischen ein besonderes Verb ist: ḥāphas.

damit vereint zu sein. Aber Saul sucht David, seinen Rivalen, um ihn zu beseitigen. Dieses Suchen mit dem Ziel des Beseitigens bestimmt die zweite große Gruppe des Gebrauchs von biqqēš; 40 Stellen mit der immer gleichen Bedeutung: ‚das Leben (näfäš) eines Menschen suchen, jemandem nach dem Leben trachten'.

ISm 23,15: da Saul auszog, sein Leben zu suchen
Jr 4,30: die Buhler verschmähen dich, sie suchen dein Leben!

Der von Saul verfolgte David gebraucht einmal ein Bild, das dieses Trachten nach dem Leben eines anderen gut zum Ausdruck bringt:

ISm 26,10: ... auf mein Leben Jagd zu machen,
wie der Adler das Rebhuhn jagt in den Bergen

Stellen wir dieses Bild der Stelle Hl 3 gegenüber, so tritt stark heraus, was der Begriff Suchen umspannen kann, wenn sein Objekt ein Mensch ist; hier ist es von der Liebe, dort vom Haß bestimmt. — Auch das Trachten nach dem Leben eines Menschen ist das Suchen eines Verlorenen (das Englische gebraucht hier dieselbe Vokabel: to seek a person's life). Saul sucht zwar nicht David, weil er *ihn* verloren hat, wohl aber, weil er in ihm die Sicherheit seines Thrones verloren hat. Er kann das an David Verlorene nur wiederfinden, indem er David beseitigt.

II. Suchen mit einem abstrakten Objekt (30 Stellen)

Beim Suchen mit einem abstrakten Objekt treten in ähnlicher Weise zwei entgegengesetzte Gruppen heraus: ein feindliches und ein freundliches Suchen. Aber hier ist die Gruppe des feindlichen Suchens entschieden stärker. Dabei begegnet eine Redewendung, die der konkreten Wendung ‚den näfäš eines Menschen suchen' nahesteht: ‚das Unheil eines Menschen suchen'.

ISm 24,10: die da sagen: siehe, David sinnt auf dein Verderben!

Nur eine kleine Gruppe redet demgegenüber davon, daß das Gesuchte ein Gutes ist:

Ps 122,6: damit ich dir (Jerusalem) Gutes suche (wünsche)

Beim Suchen mit einem abstrakten Objekt gibt es nur eine Gruppe, in der das Suchen positiv bestimmt ist und dabei die Kraft und Direktheit des ursprünglichen, einfachen Begriffes des Suchens hat, aber sich in eine ganz neue Richtung wendet: das Suchen nach Erkenntnis, nach Weisheit, nach Einsicht. Bevor wir uns dieser Gruppe zuwenden, müssen die Stellen betrachtet werden, die von einem Suchen Gottes sprechen.

B. Gott suchen (44 Stellen)

Nur an 8 Stellen begegnet der Begriff ‚Gott suchen' als ein bestimmtes, einmaliges Tun. Ein fester, ausgeprägter Sprachgebrauch ist dabei nicht zu er-

kennen. An drei dieser Stellen hat biqqēš den Sinn ‚Gott befragen', entspricht also šāal; an drei Stellen entspricht es dāraš ‚sich an Gott wenden'. An zwei Prophetenstellen ist die Möglichkeit solchen Suchens Gottes in Frage gestellt

Ex 33,7: Jeder, der Jahwe suchte, ging hinaus zum Zelt der Begegnung
dazu IISm 12,16; 21,1
IIChr 20,4: Da versammelte sich Juda, Jahwe zu suchen. Auch von allen Städten Judas kamen sie, Jahwe zu suchen
dazu Lv 19,31
Hos 5,6: Mit ihren Schafen und Rindern ziehen sie hin, Jahwe zu suchen, aber sie finden ihn nicht
dazu Js 45,19

Wenn überhaupt an diesen wenigen Stellen Gott Objekt des Suchens sein kann, so steht vielleicht dahinter die Redewendung ‚das Angesicht des Königs suchen', die aber auch nur zweimal (1Kg 10,24 und Spr 29,26) begegnet. Vielleicht ist biqqēš hier nur den anderen Verben angeglichen[4]. Von einem deutlichen, fest geprägten Sprachgebrauch ‚Gott suchen' aber kann man bei diesen wenigen Stellen ganz gewiß nicht reden.

‚Gott suchen' als Bezeichnung der Gottesbeziehung (30 Stellen)

Den 8 Stellen, an denen biqqēš mit obj. Gott ein einmaliges Geschehen bezeichnet, steht eine Gruppe von 30 Stellen gegenüber, wo biqqēš nicht mehr im präzisen Sinn ein Suchen meint, sondern in einem allgemeineren, abgeblaßten Sinn das Sich-Halten an Gott. Es meint viel mehr einen status als einen actus. Das zeigt sich besonders in der Gruppe, in der ‚die Jahwe Suchenden' als die Frommen bezeichnet werden:

1. Die Jahwe suchen = die Frommen

Ps 40,17: alle, die dich suchen, die dein Heil lieben
Es 8,22: Die Hand unseres Gottes ist über allen, die ihn suchen

2. Verheißung für die Jahwe Suchenden

Jr 29,13: und sucht ihr mich, so werdet ihr finden
wenn ihr mich von ganzem Herzen suchen (dāraš) werdet

3. Aufforderung, Jahwe zu suchen

Ps 105,4: Fraget nach Jahwe und seiner Macht; suchet sein Angesicht allezeit

4. Ankündigung des Jahwe-Suchens für die Zukunft

a) für das Volk Gottes

Jr 50,4: weinend werden sie wandern und Jahwe, ihren Herrn suchen

b) für die Heiden

Sach 8,21f: sie werden kommen, Jahwe Zebaot in Jerusalem zu suchen

[4] So übersetzt z. B. Holzinger Ex 33,7: „Jeder, der ... befragen wollte."

Es muß hier vorausgenommen werden, daß sich in diesen fünf Gruppen des Gebrauchs die späteren Schichten der Verben biqqēš und dāraš vollkommen decken. Denn im späteren Gebrauch von dāraš treten genau die gleichen 5 Gruppen auf; hier verlieren die Verben ihre Prägnanz, das gemeinte Sich-Halten an Gott kann genau so biqqēš wie dāraš heißen. Die beiden Verben stehen auch auffällig oft im Parallelismus. Die Jahwe Suchenden sind die Gottesfürchtigen.

Prüft man dieses auf Gott bezogene Suchen an den fünf Elementen des Begriffes, wie wir sie an Hl 3 gewonnen hatten, so ist der Abstand des Gebrauchs hier und dort auffälliger als das Gemeinsame. Nur der wichtigste Unterschied sei hier herausgehoben: In Hl 3 ist das Suchen das ganz Unnormale, möglichst schnell zu Beendende. Das wird beim ‚Suchen Gottes' in diesem späten Sprachgebrauch ganz anders, fast umgekehrt. Das Suchen wird hier gerade als ein stetig zu wiederholendes Tun oder gar als habitus das Normale, das Richtige; damit ist es also nicht mehr Suchen im eigentlichen Sinn. Hier hat der Begriff suchen, auf Gott bezogen, seine deutliche Grenze. Man kann Gott nicht finden wie das Mädchen den Geliebten, nach dem sie in den Gassen der Stadt suchte, finden kann, um dann mit ihm vereint zu sein. Erst die Mystik hat den Schritt zum Gottsuchen im eigentlichen Sinn getan. Das mystische Gottsuchen ist tatsächlich dem Suchen von Hl 3 vergleichbar. Etwas Dementsprechendes gibt es im AT schlechthin nicht[5]. Allerdings schon die Aufnahme des Hl in den Kanon unter der Voraussetzung allegorischer Exegese weist auf eine solche Möglichkeit.

An der Stelle wirklichen Suchens Gottes steht im AT das Flehen, die Klage, das Gebet. Hier gibt es das wirkliche Fernesein Gottes; hier gibt es das leidenschaftliche Streben, mit dem fernen, mit dem schweigenden, mit dem verlorenen Gott wieder vereint zu sein, ihn wieder zu vernehmen und seine Wirklichkeit zu spüren. Das aber wird im AT *niemals* Suchen Gottes genannt. Denn die Überbrückung *dieses* Ferneseins kann nur von Gott her geschehen, indem er sich dem Flehenden zuwendet, indem er antwortet. Hier, beim Gebet, kann man es erkennen, warum es ein Suchen Gottes im eigentlichen Sinn im AT nicht geben kann[6].

---

[5] Dem entspricht ganz, wenn im NT das *ζητεῖν* im prägnanten Sinn zum Werk des Christus gehört, der gekommen ist, das Verlorene zu suchen, es aber umgekehrt im prägnanten Sinn nicht gebraucht werden kann.

[6] Vgl. M. Heidegger, Holzwege, S. 246: „Der tolle Mensch dagegen ist ... derjenige, der Gott sucht, indem er nach Gott schreit."

Eine Stelle im Buch Judith, 8, 14, in einer Rede, die Judith den Oberen der Stadt hält, zeigt massiv den im AT noch fehlenden Sprachgebrauch:

> Denn die Tiefe eines Menschenherzens ergründet ihr nicht,
> und seine Gedanken und Sinne erfaßt ihr nicht.
> Wie wollt ihr Gott, der dieses alles erschaffen hat, erforschen
> und seinen Sinn erkennen und seine Gedanken verstehen?
>
> (Übersetzung M. Löhr, bei Kautzsch, Apokryphen ...)

C. Das Suchen nach Weisheit

In später Zeit, am Rande des AT, bekommt das Suchen eine ganz neue Bedeutung in einem ganz neuen Zusammenhang. Das Suchen nach Weisheit ist in den Sprüchen noch wesentlich rezeptiv, eine Art Gehorsam. Der Weg, zur Weisheit zu kommen, ist noch ganz der des Empfangens, der Weg der Tradition.

Spr 18,15: Das Herz des Einsichtigen will Weisheit erwerben
und das Ohr des Weisen sucht Erkenntnis

Die Weisheit bittet, daß sie aufgenommen werde (1,20ff.), sie beginnt ihre Rede: „Mein Sohn, wenn du meine Worte annimmst ...", es wird gemahnt, das Empfangene festzuhalten (3,21). An einer Stelle scheint das Erlangen von Weisheit aus eigenem, selbständigem Suchen zu kommen:

2,4: wenn du nach ihr suchst, wie nach Silber
und ihr nachspürst (ḥāphas) wie verborgenen Schätzen ...

Doch sind diese Sätze wohl mehr rhetorische Verstärkung. Aber selbst dann zeigen sie doch die Spur einer ganz neuen Möglichkeit, zu Weisheit zu kommen.

Bewußt ins Auge gefaßt ist diese im Prediger. Es ist nur die andere Seite der Skepsis des Predigers, daß er die Weisheit nicht mehr direkt und ungebrochen im bloßen Hören des Tradierten finden kann: 1,16—18

Ich war darauf bedacht, zu erkennen, was Weisheit,
zu erkennen, was Tollheit und Torheit sei;
Doch ich erkannte: auch dies ist nur ein Haschen nach Wind

Im Widerspruch zu dieser Erkenntnis aber bleibt der Prediger beim Fragen oder Suchen nach der Weisheit. Dabei tritt ihm an die Stelle der empfangenen, der überkommenen Weisheit unversehens die zu erforschende. An die Stelle des gehorsamen Annehmens tritt bei ihm immer mehr das kritische Forschen. Am deutlichsten zeigt sich das in den Schlußteilen von Kapitel 7 und 8 (7,23—29 und 8,16—17), die ganz von den Begriffen ‚suchen' und ‚finden' bestimmt sind. Nur hier in der Bibel ist so ausdrücklich von Suchen eines Nicht-Vorfindlichen die Rede.

7,23-29:
All dies erprobte ich in Weisheit,
ich dachte: ich will doch weise werden! Sie aber blieb fern von mir,
fern von dem, was ist, und tief, sehr tief; wer kann sie finden?
Ich wandte mich ringsum, zu erforschen und zu suchen Weisheit und Denkschluß;
Und ich fand:
[Bitterer als den Tod die Frau
Weil ein Fangnetz sie ist, Garne ihr Herz, Fesseln ihre Arme.
Wer gut ist vor Gott, entrinnt ihr, doch der Sünder fängt sich darin]
Siehe: das habe ich gefunden, sagt der Prediger
eins um das andere (prüfend), Denkschluß zu finden.
Was noch meine Seele suchte und ich nicht fand:
[Einen Mann fand ich unter tausend,
eine Frau unter all diesen fand ich nicht.]

Allein siehe: dies habe ich gefunden:
Daß Gott die Menschen richtig gemacht hat,
sie aber suchen viele Denkschlüsse.

8,16-18:
Wie ich mein Herz darauf richtete, Weisheit zu erkennen,
und zu betrachten das Treiben, das auf der Erde geschieht.
Da sah ich alles Wirken Gottes,
daß ein Mensch nicht finden kann das Tun, das getan wird unter der Sonne.
Soviel der Mensch sich auch müht zu suchen, er findet es nicht.
Selbst wenn bei Tag und bei Nacht kein Schlaf in sein Auge kommt,
Und selbst wenn der Weise meint, zu erkennen — er kann's nicht finden[7].

Das Ganze hat die einfache Struktur eines Forschungsergebnisses: Ich suchte — ich fand; ich suchte — ich fand nicht. In unserer Terminologie: Problemstellung — (positives und negatives) Ergebnis. Das Ergebnis ist: Das Ganze des Geschehens bleibt dem Menschen unergründlich. Dieses Ganze wird ‚alles Tun Gottes' genannt; aber das Forschen richtet sich auf ‚das Tun, das unter der Sonne getan wird'; man erkennt das Bemühen, den Begriff des Geschehens zu fassen bzw. des Seins als Geschehenden. Weil es *Gottes* Tun ist, läßt sich das Ganze vom Menschen nicht übersehen und nicht durchschauen. Gott hat dem Ganzen als Schöpfer seinen guten, rechten Sinn gegeben; aber gerade deswegen kann das denkende Erforschen nur in Aporien enden: „Fern und sehr tief verborgen ist die Weisheit."

In diesen beiden Abschnitten ist der Begriff menschlichen Forschens konzipiert und entfaltet. Alle Elemente des einfachen Begriffes ‚suchen' finden sich hier wieder. Alles Suchen richtet sich auf etwas Verlorenes oder Vermißtes. Hier ist es der Sinn des Ganzen, der dem Suchenden tief und fern ist. Es gibt im Hebräischen noch kein entsprechendes Wort; aber gewiß ist dies gemeint, wenn er sagt:

da sah ich das ganze Tun Gottes,
daß ein Mensch nicht finden kann das Tun, das getan wird unter der Sonne.

Gemeint ist: daß ein Mensch den Sinn des Gesamtgeschehens auf der Erde nicht ergründen kann.

Wir sahen bei den Elementen des Suchens, daß das Fragen in den Dienst des Suchens treten kann. Beim Suchen eines Vorfindlichen ist das Nachfragen bei

[7] Die Schwierigkeit in Kap. 7 liegt in dem schreienden Kontrast zwischen den beiden Sentenzen über die Minderwertigkeit der Frau und dem übrigen Text. Sie sind Sprüche eines bitteren Pessimismus; durch den Rahmen aber, in den sie hier gestellt sind, indem sie als der Weisheit letzter Schluß feierlich eingeleitet werden, bekommen sie eine fast zynische Schärfe. Im jetzigen Kontext sieht es so aus, als sei das Bemühen des Predigers, Weisheit zu suchen, einzig zu diesem Satz als der Summa all seinen Erkennens gekommen. Daß dies wirklich gemeint sei, ist im Ganzen der Weisheit des Predigers unwahrscheinlich. Vergleicht man nun den Schluß von Kap. 8 mit dem von Kap. 7, der ihm in Thema und Wortwahl sehr ähnlich ist, so zeigt sich eine andere Möglichkeit des Verständnisses: Die Worte von der Gefährlichkeit und Unterwertigkeit der Frau, an *dieser* Stelle eingefügt, könnten eine Tarnung sein, ein bewußtes Ablenken, ein verhüllender Ausdruck tiefster Resignation am Erkennen des Weltganzen. Mit dieser Erwägung soll nicht eine Streichung oder Textumstellung begründet werden, sondern nur die Berechtigung, die beiden Schlüsse von Kap. 7 und 8 parallel zu verstehen unter Einklammerung der Verse 7, 26 und 28 b.

anderen ganz natürlich. Für die ältere Weisheit war solches Fragen charakteristisch, es war der wichtigste Weg der Tradition. Der Prediger dagegen fragt nicht. Er ist ganz allein auf der Suche. Er erwartet nichts von den Antworten anderer Menschen. Er ist einsam in seinem Suchen. An die Stelle des Fragens, das dem Suchen dient, tritt bei ihm in den ersten Spuren etwas anderes: das eigene Erproben, das Experiment:

7,23: All dies habe ich erprobt durch Weisheit
27: Siehe, das habe ich gefunden, spricht der Prediger,
indem ich eins um das andere (prüfend) das Ergebnis fand

Hier zeigt sich in den ersten Spuren, in einer mühsamen Sprache, was wir induktive Methode nennen. Beim Prediger steht dieses methodische Suchen, dieses Erproben, von einem zum anderen weiterschreitend, noch tief im Schatten eines überwältigten Resignierens vor dem großen, unerforschbaren Ganzen. Aber es ist von hier nur ein kleiner Schritt zu dem Unternehmen, das Tun, das getan wird unter der Sonne, abgesehen davon zu untersuchen, daß es Gottes Werk ist. Diesen Schritt konnte auch der Prediger in seiner weitgehenden Emanzipation von der Tradition nicht tun. — Von einer anderen Seite her und unter anderen Bedingungen haben die Vorsokratiker diesen Schritt getan und damit trat an die Stelle der Skepsis des Predigers im Vorblick auf den Weg menschlichen Forschens der Fortschrittsglaube.

Šāal = fragen, bitten

Es begegnet im AT (mit nomen) an etwa 185 Stellen, ganz überwiegend in geschichtlichen Büchern. Es kann in etwa gleichem Umfang einen Vorgang zwischen Menschen wie einen Vorgang zwischen Gott und Mensch bezeichnen. Dabei treten zwei Hauptbedeutungen hervor: ‚fragen' und ‚bitten' (dazu kommen einige abgeleitete Bedeutungen).

Diese beiden Bedeutungen sind nicht nur im Hebräischen, sondern in sehr vielen Sprachen in einem Verb vereint. Eine Übersicht über die betr. Verben in den indogermanischen Sprachen zeigt, daß es eine klare verbale Scheidung von fragen und bitten in keiner dieser Sprachen gibt; in allen Sprachen waren sie einmal in einem Verb vereint. Es kann denn auch bei dem hebr. Verb šāal die Grundbedeutung nicht etwa in *einer* dieser beiden Bedeutungen gesehen werden; šāal ist vielmehr ein noch vor dieser Differenzierung liegender Vorgang. Es ist weder mit ‚fragen' noch mit ‚bitten' ganz richtig übersetzt; etwas näher kommt ihm das alte Verb ‚heischen' (= engl. to ask).

I. Das Fragen zwischen Menschen, die Erkundigung

Hier sind wir, was die Bedeutung des Verbs anlangt, auf ganz sicherem Boden. Was in diesen Stellengruppen mit šāal bezeichnet wird, ist heute wesentlich der gleiche Vorgang wie damals. Vor allem gilt das für das Erkundigen im Bereich der Familie

Gn 24,27: Ich fragte sie: wessen Tochter bist du?
43,7: Der Mann hat so genau nach uns und unserer Verwandtschaft gefragt und sich bei uns erkundigt: Lebt euer Vater noch? Habt ihr noch einen Bruder?

Die Er*kund*igung zielt auf ein Bescheidwissen oder Kennen. In der Erkundigung geht es immer um die Ganzheit des Zusammengehörigen, zunächst der in der Familie Zusammengehörigen. Die erkundigende Frage hat selbst den Sinn des Verbindens; sie ist nur ein Teil des Gesamtvorgangs, zu dem als andere Seite die Auskunft gehört, und darf aus ihm nicht gelöst werden. Der Gesamtvorgang der Erkundigung ist eine wichtige Lebensäußerung aller der Gemeinschaften, in denen das Beieinandersein das Normale ist und bei Entfernung wenigstens das Wissen voneinander bleiben muß.

Die ursprüngliche Erkundigungsfrage ist die Frage nach dem Ergehen beim Gruß, das šāal lešālōm (12 Stellen). Der Gruß fragt direkt, die Erkundigung indirekt nach dem šālōm. Die Erkundigungsfrage wurzelt in der Gemeinschaft, in der sie sich vollzieht. Zum Teilhaben an diesem Ganzen gehört notwendig die ‚Teil-nahme', die in der erkundigenden Frage zu Worte kommt. Sie ist etwas wesentlich anderes als bloße Information; sie fordert, was dem Fragenden zukommt, nämlich eben den Anteil an der Existenz dessen, den er oder nach dem er fragt. Es ist immer darin ein Erbitten, ein Fordern, Heischen[8].

Dasselbe gilt für andere Erkundungen, das Fragen eines Mädchens um ihr Jawort (Gn 24,57), das Fragen der Kinder (Ex 12,26), das Fragen zum Bestätigen eines Tradierten (Hi 8,8), das Fragen des Verhörs (2Sm 14,18). In all diesen Vorgängen ist Fragen mehr als bloß informatorisch, es ist stärker und vitaler. In dem Fragen der Kinder z. B. ist etwas von den dringenden, fordernden Lauten der Vogeljungen, die nach Futter verlangen. Diese existentielle Seite des Fragens entspricht genau der existentiellen Seite des Erkennens (jāda'), zu dem es ja der Weg ist: das Fragen zielt auf Erkenntnis[9].

II. Menschen fragen Gott

1. Die Gottesbefragung im Heiligen Krieg

Jos 9,14: Jahwe aber befragten sie nicht
Ri 1,1: Nach dem Tode Josuas befragten die Israeliten Jahwe:
Wer von uns soll zuerst hinaufziehen gegen die Kanaanäer ...?
Jahwe antwortete: Juda soll hinaufziehen.
Siehe: ich gebe das Land in seine Hand.
Dazu Ri 18,5; 20,18.23.26f.

Von Rad[10] hat den Sitz im Leben dieser Gottesbefragung im Jahwe-Krieg herausgestellt. Seine Untersuchung zeigt uns den Zusammenhang solcher Gottes-

[8] Vgl. Pedersen, Israel, its life and culture, I/II, 1926, S. 524, zu S. 304: According to the general fundamental conception šā'al lō lešālōm cannot merely mean: to ask how one fares. There must be a positive "giving" in it, implied in the energy of will expressed by the verb. The same is the case in Accadian ...

[9] W. Reiss: Gott nicht kennen im AT; ZAW 17, 1940/41, S. 85f.

[10] G. von Rad: Der heilige Krieg im alten Israel², Göttingen 1952.

befragung in einer besonderen Plastik und Prägnanz. Ich kann sie hier voraussetzen, nur eine Ergänzung dazu: Die Gottesbefragung ist eine Seite des Vorgangs, der Frage und Antwort umfaßt. Die Antwort enthält die Zusage (Ich gebe in eure Hand), die die Fragenden des Beistands Gottes gewiß macht. Diese Zusage aber ist nicht die ganze Gottesantwort. Diese ist zweiteilig und enthält zunächst einen Imperativ, den Marschbefehl oder etwas ihm Entsprechendes. Dieser Befehl ist die primäre Entsprechung der an Jahwe gerichteten Frage. Was später, im säkularisierten Krieg, der Entschluß des Feldherrn ist, der dem Befehl zum Marsch, zum Angriff, zur Verfolgung zugrunde liegt, ist hier im Jahwekrieg unmittelbar und direkt Entscheidung Gottes, die erfragt und als Antwort auf diese Frage vernommen und befolgt wird. Die Entscheidung Gottes steht hier an der Stelle des menschlichen Entschlusses. Sie muß erfragt werden[11].

Die größte Stellengruppe des Verbs šāal in der Bedeutung der Gottesbefragung findet sich zwischen 1Sm. 10 und 30, d.h. in der Geschichte von Sauls Abstieg und Davids Aufstieg (9 Stellen). Und hier begegnet das Wort nicht nur gelegentlich, sondern thematisch. Das kann kein Zufall und kann auch kaum nur literarisch bedingt sein. Hier, im Übergang vom charismatischen Führertum zum Königtum wird das Befragen Gottes problematisch. Vorher war es als Bestandteil des Jahwekrieges selbstverständlich und unproblematisch. Nach David verschwindet es dann ganz.

Durch die gesamte Erzählung von Sauls Niedergang zieht sich das Drama des Zerbrechens dieser Institution. Der Untergang Sauls und seines Hauses ist auf das engste verbunden mit dem Versagen der Antwort Jahwes in den entscheidenden Stunden und den Konsequenzen dieses Versagens. Die Geschichte von der Wahrsagerin von Endor ist keineswegs Episode; sie ist durch die ganze Darstellung des Königtums Sauls vorbereitet. Der Erzähler stellt den Abstieg Sauls und den Aufstieg Davids am Motiv der Gottesantwort dar: Gott schweigt für Saul — Gott antwortet David. Das Schweigen Gottes aber bedeutet für Saul, daß er in seinem Handeln gelähmt ist. Die Katastrophe Sauls offenbart sich in seiner Frage an den Geist Samuels: „Darum habe ich dich rufen lassen, daß du mich erkennen läßt, was ich tun soll." Hier zeigt der Erzähler, was er mit dem Befragen Gottes meint: das Verankern des Entschlusses eines mit der Führung Beauftragten im Ja Gottes. Bei David aber wird nicht etwa die alte Institution der Jahwebefragung restituiert, sie wird vielmehr eingreifend umgewandelt.

Die Fragen, die David in 1Sm 23, 9—13 an Gott richtet, sind anders als die bisher angetroffenen. Man erwartet die Frage: Soll ich in Kegila bleiben oder soll ich abziehen? Diese Frage aber ist in ihre Komponenten zerlegt: David

---

[11] Es ist gewiß nicht zufällig, wenn im AT genau an der Stelle, wo der Heilige Krieg aufhört, nämlich in der Regierungszeit Davids, der neue, der säkulare Typ des Feldherrn in der Gestalt des Joab zum erstenmal begegnet und eindrücklich geschildert wird eben als der Mann des Entschlusses, der harten militärischen Entscheidung.

muß abziehen, wenn a) Saul ihn tatsächlich belagert, b) die Stadt ihn in diesem Fall ausliefert. Diese beiden Fragen legt David Gott gesondert vor. Hier scheint sich mir zu zeigen, daß die primitive, unreflektierte Gottesbefragung übergeht in die reflektierte, strategisch durchdachte Frage des Feldherrn, die dabei durchaus eine Entscheidung vor Gott bleibt. Dem entspricht, daß gerade hier die Gottesbefragung übergeht in das Gebet; der an Gott gerichteten Frage wird eine Bitte hinzugefügt: (11)

> Wird Saul herabkommen, wie dein Knecht gehört hat?
> Jahwe, Gott Israels, tue das doch deinem Knecht kund!

Wir sehen hier unmittelbar an einem Text, wie sich etwas wandelt: an die Stelle der Gottesbefragung tritt allmählich die Bitte um Gottes Weisung. Dieser Übergang hat sich in der frühen Königszeit vollzogen.

Mit dem Zurücktreten der Institution tritt das Menschliche stärker in den Blickpunkt. Die Gottesbefragung in 30,6—9 beginnt mit dem Satz: „Gefestigt war David in Jahwe, seinem Gott." Dies steht offenbar in bewußtem Gegensatz zu der Schilderung der Haltung Sauls vor der Philisterschlacht: 28,5: „Als Saul das Heer der Philister sah, fürchtete er sich und sein Herz zitterte sehr." Es ist also ein Unterschied, ob ein Führender die Frage an Gott in Zittern oder in Festigkeit stellt. Hier zeigt sich der Zug zur Humanisierung kultisch institutioneller Vorgänge, der im Umkreis des Erzählers der Geschichte von Davids Aufstieg auch sonst zu beobachten ist. Die Orakelbefragung verliert etwas von der Unbedingtheit des in sich ruhenden sakralen Aktes; sie bekommt eine stark betonte menschliche Seite. Diese Humanisierung der Gottesbefragung hat zu ihrer Auflösung beigetragen.

Die starke Betonung des Humanum bei der Gottesbefragung mußte in eine Spannung zu dem technischen Charakter des Orakels selbst geraten. Bei all den bisher genannten Gottesbefragungen haben wir es vielleicht nicht ausschließlich, aber jedenfalls überwiegend mit dem Losorakel zu tun:

> 14,41: Ist diese Schuld an mir oder meinem Sohn Jonatan,
> so laß Urim erscheinen;
> ist diese Schuld aber an deinem Volk Israel,
> so laß Tummim erscheinen! (nach LXX)

Auch wenn dieses Orakelgerät nach seiner technischen Seite bisher nicht völlig erklärt ist, kann an dem Vorgang der Gottesbefragung durch Lose kein Zweifel sein. Die Methode ist nicht spezifisch israelitisch, sie hat viele religionsgeschichtliche Parallelen[12]. Sie gehört in ein Daseinsverständnis, für das es unseren Begriff der Materie noch nicht gibt; das Werfen der Lose war für jene Welt etwas wesentlich anderes als es in unserer Sicht ist. Sie konnte auch in Israel nicht über die frühe Königszeit hinaus bestehen. Von da ab verschwindet sie völlig aus den Berichten.

Diese Orakelfrage, die mit šāal bezeichnet wird, ist durchweg Entscheidungsfrage, d.h. eine Frage, die mit Ja oder Nein beantwortet werden kann. Geht

[12] Z.B. bei den Germanen, vgl. Grönbech, in: Chantepie de la Saussaye II, S. 575.

es um eine Auswahl, z.B. bei der Frage nach einem von Gott für eine Aufgabe bestimmten Mann oder bei der Frage nach dem Schuldigen, so wird die Frage in der Weise eingerichtet, daß sie zur Entscheidungsfrage wird (z.B. 1Sm 14,41). Das hängt unmittelbar mit der Technik der Orakelbefragung zusammen: das Werfen der Losstäbe oder Lossteine *kann* nur Entscheidungsfragen beantworten. Die Entscheidungsfrage bedarf auch zwischen Menschen nicht unbedingt der artikulierten Sprache, das Zeichen oder die Geste genügen. Auf der ganzen Welt und zu allen Zeiten ist Bejahung oder Verneinung durch Gesten ohne Worte möglich. (Damit muß es zusammenhängen, daß frühe Sprachen keine Vokabeln für ja und nein haben.) Es müßte hier noch weiter gefragt werden, was es für den Gesamtbegriff des Wortes Gottes in dieser Frühzeit bedeutet, daß in diesem wichtigen Komplex der Gottesantwort das Antworten Gottes gar nicht in artikulierten, hörbaren Vokabeln angenommen wurde, sondern nur in dem, was wir mit einem weiteren Begriff Zeichen nennen.

Es ist höchst auffällig, daß šāal in der Bedeutung ‚Gott befragen' nach dem 1Sm überhaupt nicht mehr vorkommt! Das ist kaum anders zu erklären als durch den geschichtlichen Tatbestand des Aufhörens dieser Art von Gottesbefragung. Die Wendung begegnet noch einmal

IISm 16,23: Wenn nämlich Ahitophel damals einen Rat gab,
so galt es, wie wenn man Gott befragte.

Diese kleine Bemerkung ist für die Geschichte der Gottesbefragung wichtig. Sie setzt deren Übung zwar noch voraus, zeigt aber schlaglichtartig ihre Säkularisierung. Der Rat eines politischen Ratgebers wird jetzt schon, so kurz nach der vorher besprochenen Periode, einer Gottesantwort gleichgesetzt. Hier wird bestätigt, was zu 1Sm 23 ausgeführt wurde: der Humanisierung der Gottesbefragung folgt unweigerlich die Hochschätzung besonderer politischer Weitsicht und Klugheit, die dann ganz von selbst die Bedeutung der Gottesbefragung zurücktreten läßt.

Wenige Stellen in prophetischen Büchern kommen hinzu (Hos 4,12; Js 30,2; 41,28; Ez 21,26); nur ganz selten begegnet šāal als rein priesterliche Funktion: Nm 27,21; Hagg 2,11. (Von rein kultischer Funktion des Loses reden Lv 16,7 ff.; 1Chr 24,30 f.; 25 f.; Neh 10,35.)

šāal in der Bedeutung bitten

Unser deutsches Wort umfaßt zwei verschiedene Vorgänge: das Bitten um etwas (trans.) und das Flehen aus einer Not (intrans.). šāal in der Bedeutung ‚bitten' entspricht dem transitiven Bitten, nicht dem Bitten oder Flehen aus einer Not, das hebr. hitpallēl heißt. Als ein Bitten um etwas zwischen Menschen begegnet šāal nicht sehr häufig, selten auch die an Gott gerichtete Bitte, die Gunstbitte:

Ps 2,9: Heische von mir, so gebe ich dir die Völker zum Erbe ...
21,5: Leben erbat er von dir, du gabst es ihm.

Dieses Bitten (Heischen) steht dem Fragen ganz nahe; es ist etwas wesenhaft anderes als das Flehen zu Gott aus einer Not.

Dieser bloße Hinweis auf šāal in der Bedeutung ‚bitten' muß hier genügen[13].

Dāraš = sich kümmern um . . ., fragen, suchen

Das Verb begegnet im AT an c. 165 Stellen. Im Gebrauch fällt auf den ersten Blick das Schwergewicht auf die Gruppe der Stellen, an denen Jahwe (Gott) Objekt des dāraš ist; das sind etwa 100 Stellen. Die Schwierigkeit dieses Verbs liegt bei seiner konkreten Grundbedeutung. Bei biqqēš ist es klar das Suchen eines Verlorenen oder Vermißten; bei šāal ist als eine Grundbedeutung klar das erkundigende, als andere das verlangende Fragen. Eine entsprechende feste und umfangreiche Gebrauchsgruppe, die die konkrete Grundbedeutung zeigte, fehlt bei dāraš. Das erlaubt zunächst den negativen Schluß: dāraš ist weder ‚fragen' noch ‚suchen' im eigentlichen Sinn.

Von den 10 Stellen, an denen dāraš ‚fragen' zwischen Menschen bedeutet (bzw. gewöhnlich so übersetzt wird), lassen 6 die gleiche Nuance des Fragens erkennen:

Jr 30,17: eine Verstoßene, nach der niemand fragt
38,4: niemand fragt nach dem Heil dieses Landes
Ez 34,6: und keiner fragt und keiner sucht (biqqēš)
Ps 142,5: keiner fragt nach mir
Hi 3,4: nicht frage nach ihm Gott aus der Höhe
Js 62,12: und dich (Zion) wird man nennen: Gefragte

An all diesen Stellen hat das Fragen nach . . . den Sinn des Sich-Kümmerns um . . .; an allen Stellen richtet es sich auf eine Person (oder Gruppe) und bringt ein Interesse an dieser zum Ausdruck; an den meisten Stellen wird dieses Fragen nach . . . oder Sich-Kümmern um . . . gerade dort deutlich oder auffällig, wo es fehlt. Den Klang dieses Verbs kann man wohl am besten aus Ps 142,5 hören. Hier ist es eine Klage (Ich-Klage): „Keiner fragt nach mir!", in der einer seine Einsamkeit, sein Verlassensein klagt: es kümmert sich niemand um ihn. Es ist das sich-kümmernde, interessierte, teilnehmende Fragen, das der Klagende vermißt[14].

Ähnlich liegt es bei der Stellengruppe, in der dāraš gewöhnlich mit ‚suchen' wiedergegeben wird. Die einfache, ungefärbte Bedeutung suchen (wie biqqēš

---

[13] šāal begegnet einigemal in der Bedeutung (ent)leihen: 2Kg 6,5; Ex 22,13, dazu fünf weitere Stellen. Zu erklären ist diese abgeleitete Bedeutung damit, daß auch das Entleihen sich als ein „Heischen" vollzieht. In 1Sm 1,28 ist die Übersetzung „von Jahwe geliehen" als Deutung des Namens Saul nicht möglich; es hat hier die Bedeutung „ich mache ihn zu einem, der von Jahwe erbeten ist", d.h. ich gewähre, weihe ihn Jahwe (so richtig schon Keil z. St.). Ganz selten ist Gott Subjekt des šāal (Ps 40,7; Dt 10,12); für das Handeln Gottes an den Menschen ist das Verb nicht charakteristisch.

[14] Dazu kommen vier Stellen (Dt 17,9; 2Sm 11,3; 2Chr 31,9; 32,31), an denen dāraš den einfachen, ungefärbten Sinn des Fragens hat. Hier wird es sich um einen abgeschliffenen Sprachgebrauch oder um Angleichung an šāal handeln. Jedenfalls läßt sich aus diesen Stellen eine spezifische Bedeutung nicht erschließen.

in Hl 3) findet sich fast nie. Dagegen läßt sich deutlich eine Gruppe erkennen, in der dāraš auf Gegenständliches gerichtet ist und eine der oben gezeichneten Gruppe (auf Personen gerichtet) ähnliche Bedeutung hat:

Spr 31,13:	Emsig tut sie sich um nach Wolle und Flachs
Hi 39,8:	... und allem Grünen spürt er (der Wildesel) nach (Hölscher)
Hi 10,6:	daß du nach meiner Sünde suchst (biqqēš) und meiner Missetat nachspürst
IChr 13,3:	denn in den Tagen Sauls haben wir nicht nach ihr (der Lade) gefragt
IChr 15,13:	da wir nicht nach ihr fragten, wie es sich gebührte
Dt 11,12:	ein Land, auf das Jahwe, dein Gott, achthat, auf dem die Augen ... ruhen
Ez 34,8:	weil meine Hirten sich nicht um meine Schafe kümmerten
Ez 34,11:	Ich selber will mich um meine Schafe kümmern. will nach ihnen sehen ...

Diese Stellen, auch wenn sie unter sich Nuancen aufweisen, lassen doch deutlich genug die Bedeutung ‚sich kümmern um ..., achthaben auf ..., hinterher sein ...' erkennen. Dem fleißigen Sich-Kümmern um Wolle und Flachs bei der Hausfrau (Spr 31,13) entspricht 1Chr 13,3; 15,13 das Sich-Kümmern oder Besorgtsein um die Lade, das hier vermißt wird; so hat Jahwe acht auf sein Land (Dt 11,12) und der Hirt auf seine Tiere (Ez 34)[15].

Dem entspricht der häufige Ausdruck ‚Gutes suchen für ...' o. ä.

Am 5,14:	Suchet das Gute und nicht das Böse!
Js 1,17:	Lernet Gutes tun, suchet Gerechtigkeit!
Js 16,5:	(ein Richter) der nach Recht sucht und sich der Gerechtigkeit befleißigt
Jr 29,7:	und suchet das Heil 'des Landes'!
Est 10,3:	Sucht Gutes für sein Volk![16]

An all diesen Stellen ist die Übersetzung ‚suchen' nur ein Notbehelf. Jr 29,7 ist gemeint: seid interessiert am Wohlergehen des Landes, kümmert euch darum, laßt euch das Wohlergehen des Landes angelegen sein. In Js 16,5 wird für die Endzeit ein Richter verheißen, der sich um das Recht kümmert, dem das Recht am Herzen liegt. Ebenso meint die Mahnung Am 5,14 nicht, daß das Gute erst gesucht, erforscht werden muß, sondern vielmehr: seid auf das Gute aus, seid um das Gute besorgt! Gerade die beiden kurzen Mahnungen Am 5,14 und Js 1,17 zeigen, daß es ein genau dem dāraš entsprechendes Verb im Deutschen nicht gibt.

dāraš = ‚verlangen, fordern'

Wo Jahwe das Subjekt dieses dāraš, dieses ‚Sich-Kümmerns um ..., Besorgtseins um ..., dieses Hinterherseins' ist, nimmt das Wort eine besondere Bedeutungsnuance an, die ganz von diesem Subjekt bestimmt ist. Wenn Jahwe als der Gebietende, als der Richtende sich um das kümmert, was bei den Menschen

[15] So Driver-Gray zu Hiob 3,4: "dāraš is to seek after, care for." Oder Delitzsch, Jesaja-Kommentar zu Jes 51,10: „dāraš verhält sich zu biqqēš wie etwa curare zu investigare." Diese Grundbedeutung ist bei Köhler (Lexikon) deutlicher herausgestellt als bei Gesenius-Buhl.

[16] Dasselbe negativ Es 9,12; Dt 23,7; Ps 38,13; Spr 11,27.

geschieht, so wird dieses ‚Sich-Kümmern um . . .' zum Fordern oder Ahnden. Der seinem Volk Gebietende fordert von ihm ein bestimmtes Handeln:

Dt 18,19:	ich selbst werde es von ihnen fordern
23,22:	denn Jahwe, dein Gott, würde es gewiß von dir fordern
Micha 6,8:	. . . und was fordert Jahwe von dir . . .
Ez 20,40:	dort will ich die Opfer . . . von euch fordern

Nur einmal, 2Chr 24,6, ist der Fordernde oder Verlangende ein Mensch. Wo ein Vergehen vorliegt, fordert Jahwe Rechenschaft, er fordert das vergossene Blut zurück, er ahndet das Verbrechen:

Gn 9,5:	Euer eigenes Blut will ich fordern; von allen Tieren . . . Menschen will ich es fordern
Gn 42,22:	Und nun seht ihr: sein Blut wird gefordert!
Ez 33,6:	und sein Blut werde ich von der Hand des Spähers fordern
Ez 34,10:	Ich will meine Schafe von ihren Händen fordern
2 Chr 15,13:	Sterbend rief er aus: Jahwe möge es sehen und ahnden!

In den Klagepsalmen wird Gott als der angerufen, der die Freveltaten an dem Leidenden ahndet:

Ps 9,13:	denn der das Blut Fordernde hat ihrer gedacht
Ps 10,4:	Er ahndet's nicht; es ist kein Gott, sind alle seine Gedanken
Ps 10,13:	er denkt in seinem Herzen: du ahndest es nicht; und v 15.

Das dāraš ist auch hier ein ‚Sich-Kümmern um', ein ‚Achthaben auf', ein ‚Hinterhersein'. Wo Gott sich um das unschuldig zugefügte Leid kümmert, wo er auf den begangenen Frevel achthat, tut er das in der Weise, daß er Rechenschaft fordert, daß er das Blut zurückfordert.

dāraš = untersuchen (gerichtlich)

Ri 6,29:	Und sie sagten zueinander: wer hat das getan? und sie suchten und forschten (biqqēš) und kamen zu dem Ergebnis: Gideon, der Sohn Joas', hat das getan
Dt 13,15:	. . . so sollst du suchen (dāraš) und nachforschen (ḥaqar) und fragen (šāal)
Dt 17,4:	so sollst du gründlich untersuchen
Dt 19,18:	die Richter aber sollen gründlich untersuchen
Es 10,17:	um die Sache zu untersuchen

Auch bei dieser Gruppe ist die Ausgangsbedeutung ‚sich darum kümmern, sich der Sache annehmen'. Die wenigen Stellen zeigen deutlich, daß alle nur in Frage kommenden Verben sich in diesem so wichtigen gerichtlichen Vorgang getroffen haben (vgl. die Parallelverben!). Man wird dann jedenfalls in dieser Gruppe nicht die Grundbedeutung sehen, sondern eine dieser bestimmten Situation angepaßte Bedeutung.

dāraš mit dem Objekt Jahwe (oder Gott)

Die etwa 100 Stellen, an denen das dāraš sich auf Gott bezieht, weisen unter sich erhebliche Abstände auf. Der wichtigste Unterschied zeigt sich sofort: ein-

mal kann dāraš einen einmaligen, zeitlich begrenzten Akt bezeichnen (z.B. Gn 25,22), dann ein stetiges, zeitlich unbegrenztes Verhalten oder eine innere Einstellung (z.B. 2Chr 12,14). Man kann von vornherein annehmen, daß der zweite Gebrauch der spätere ist. Es ist ein sehr oft zu beobachtender Wandel, daß aus einem Akt ein status oder habitus wird.

I. Jahwe befragen, sich an Jahwe wenden (c. 50 Stellen)

Etwa die Hälfte der Stellen mit Objekt Jahwe meinen ein einmaliges Tun. Sie gehören mit nur wenigen Ausnahmen berichtenden Texten an und hier wiederum ganz überwiegend Texten, die von der Königszeit berichten. Wieder kann dies nicht nur ein literarischer, sondern muß ein geschichtlicher Tatbestand sein. Es handelt sich nicht nur um einen festen Sprachgebrauch, sondern um einen festen Vorgang aus der Königszeit, denn an den betr. Stellen wird das Sich-Wenden an Jahwe nicht nur hier und da erwähnt, sondern es wird an mehreren Stellen ausführlich berichtet, wie es vor sich ging.

1. Der Anlaß ist häufig eine persönliche Not:

Gn 25,22:
Rebekka wurde schwanger.
Da sich aber die Kinder in ihrem Leibe stießen, sprach sie:
Wenn so — warum lebe ich?
Und sie ging hin, sich an Jahwe zu wenden (Jahwe zu befragen)
Und Jahwe sagte zu ihr:
Zwei Völker sind in deinem Leib ...
IKg 14,1ff:
Um jene Zeit wurde Abia, der Sohn Jerobeams, krank.
Und Jerobeam sagte zu seiner Frau:
Auf ... gehe nach Šilo, dort wohnt Ahia, der nābī
nimm mit die 10 Brote und Kuchen und einen Krug Honig
und gehe zu ihm. Er wird dir kundtun, was mit dem Knaben sein wird.
IIKg 1,2:
Ahasja ... wurde krank. Er schickte Boten mit dem Auftrag:
Geht, befragt Baal-Zebub, den Gott Ekrons,
ob ich von dieser Krankheit genesen werde.
Und der Engel Jahwes sagte zu Elia, dem Tisbiter:
Auf! Gehe den Boten des Königs von S. entgegen und sprich zu ihnen:
Ist denn kein Gott in Israel,
daß ihr geht, anzufragen bei Baal-Zebub, dem Gott von Ekron?
Darum, so spricht Jahwe: Das Lager, das du bestiegen hast ...
IIKg 8,8ff:
... gehe dem Mann Gottes (mit dem Geschenk) entgegen
und frage Jahwe durch ihn: Werde ich von dieser Krankheit genesen?
Und Hasael ging ihm entgegen und nahm die Gabe in seine Hand
und trat vor ihn und sagte:
Dein Sohn, der König Ben-Hadad von Aram hat mich zu dir gesandt
mit der Anfrage: Werde ich von dieser Krankheit genesen?
Und Elisa sagte zu ihm: Du wirst leben.
Aber Jahwe ließ mich schauen, daß er sterben wird.
2 Chr 16,12:
Und im 39. Jahr seiner Regierung wurde Asa krank an den Füßen
und seine Krankheit war sehr schwer. Aber auch in seiner Krankheit
wandte er sich nicht an Jahwe, sondern an die Ärzte.

Diese Gruppe von Stellen zeigt einen festen, in allen Zügen erkennbaren Vorgang:

I. Die Situation: ein Mensch erkrankt

II. Er schickt einen Boten an einen Gottesmann, in dessen Wohnung

III. Der Bote bringt ein Geschenk mit

IV. Er bringt die Frage nach der Genesung des Kranken vor den Gottesmann

V. Der Gottesmann sagt als Antwort einen Gottesspruch

Die Übereinstimmung in all diesen Zügen bei mehreren Erzählungen läßt den Schluß zu, daß in ihnen ein bekannter, vielfach geübter Vorgang geschildert wird, eben das ‚Befragen Jahwes' aus Anlaß einer Krankheit. Die Stellen zeigen eindeutig, daß es sich dabei um ein wirkliches Befragen handelt, um eine Konsultation. In 2Kg 8 ist die Frage formuliert: „Werde ich von dieser Krankheit genesen?" Doch handelt es sich dabei nun gewiß nicht nur um das Einholen einer Auskunft, genauso wenig wie bei der Konsultation eines Arztes heute. Das zeigt besonders 2Chr 16, 12: Asa wird getadelt, weil er sich in seiner Krankheit nicht an Jahwe, sondern an die Ärzte wandte. Mit ihrer Anfrage wenden sich die Kranken an Jahwe, den Heilenden. Die bejahende Antwort des Gottesmannes hat eine die Krankheit beeinflussende Kraft; das Sich-Wenden an Jahwe, auch wenn es scheinbar nur eine Frage ist, impliziert das Flehen des Kranken zu Gott, daß er gesund werden möchte. Es ist sicher kein Zufall, daß die Antwort des Gottesmannes in allen drei Geschichten verneinend ist. Dies war das Außerordentliche, Besondere, darum wurde es erzählt. Es setzt voraus, daß die Antwort überwiegend positiv war (vgl. Js 38 und auch die erste Antwort in 2Kg 8). Das Befragen Jahwes ist ein Sich-Wenden an Jahwe, das die Wendung der Not durch Jahwe sucht (so auch die Übersetzung in 2Chr 16, 12).

An all diesen Stellen ist das Sich-Wenden an Gott mit einem Weg verbunden und zwar in jedem Fall zu einem nābī oder Gottesmann. 1Kg 14 zeigt, daß der Bote in das Haus des Gottesmannes geht, dort seine Frage ausrichtet und dort die Antwort bekommt. In den beiden anderen Geschichten geschieht das unterwegs, auf der Straße. Das Sich-Wenden an Jahwe hat also in all diesen Erzählungen nicht einen im engeren Sinn kultischen Charakter. Es fehlen der heilige Ort, der geweihte Mittler, jegliches kultische Instrument. Das Befragen Jahwes gehört an all diesen Stellen eindeutig in den Raum prophetischen Geschehens.

2. Das Sich-Wenden an Jahwe in einer politischen Not

2Kg 3, 10:
Da rief der König von Israel:
Wehe! Jahwe hat diese drei Könige hergerufen, um sie den Moabitern
preiszugeben!
Josaphat aber sprach: Ist kein Prophet Jahwes hier,
daß wir durch ihn Jahwe befragen könnten?

Die Stelle steht in der Mitte zwischen der vorigen und dieser Gruppe. Es ist eine politische Situation, in der durch einen Propheten Jahwe befragt werden soll, aber die Not ist keine politische, es ist der Wassermangel. Ganz klar treten wieder die beiden Züge heraus: 1. Dieses Sich-Wenden an Gott kann *nur* durch einen Propheten geschehen; 2. es geht nicht nur um eine Auskunft, sondern um die Abwendung einer Not. Elisa gibt den Fragenden denn auch nicht nur eine Antwort, sondern eine Anweisung, die sie befolgen sollen, damit sie Wasser bekommen.

2Kg 22,13ff:
Geht, befragt Jahwe für mich und für das Volk ...
über dieses Buch, das man gefunden hat, denn groß ist der Zorn Jahwes.
Da ging der Priester Ḥilqia, Aḥiqam ... zu der Prophetin Hulda ...
sie wohnte in Jerusalem, im 2. Stadtbezirk, und redeten mit ihr.
Zum König von Juda, der euch gesandt hat, Jahwe zu befragen,
sollt ihr sagen: (= 2Chr 34,21ff)

2Kg 22 schildert eine einmalige Situation. Vers 13b deutet an, daß das aufgefundene Buch eine Bedrohung Israels offenbar gemacht hat. Man könnte geradezu sagen: es zeigt eine bedrohliche Krankheit des Volkskörpers auf. Der das Volk repräsentierende und für das Volk verantwortliche König schickt einen Boten für den Kranken zu Jahwe, der ihn befragen soll. Die Antwort ist wieder nicht nur eine Auskunft, sondern gleichzeitig eine Anweisung, was in dieser Bedrohung geschehen soll. Auch diese Stelle steht damit der vorigen Gruppe relativ nahe. Abgesehen davon, daß es sich um eine Not des Volkes handelt, sind alle Züge gleich. Besonders massiv zeigt sich hier, daß das Sich-Wenden an Jahwe *nur* durch einen Propheten möglich ist: der König schickt einen *Priester* zu der Prophetin Hulda, um Jahwe zu befragen! Wieder vollzieht sich Fragen und Beantworten am profanen Ort, in der Wohnung dieser Prophetin Hulda im 2. Stadtbezirk.

1Kg 22,5ff:
Befrage doch zuerst Jahwe!
Soll ich wider Ramit-Gilead in den Krieg ziehen oder soll ich es lassen?
... Ist sonst kein Jahwe-Prophet mehr da, daß wir durch ihn befragen
könnten? Es ist noch einer da, durch den man Jahwe befragen könnte

Dies ist die einzige Stelle, in der das dāraš jhwh das bedeutet, was sonst immer šāal heißt: die Frage nämlich, die nach der Entscheidung des nächsten Schrittes fragt, die typische Frage des Jahwekrieges: Aufbruch zum Kampf oder nicht. Auch die Antwort ist hier die von den heiligen Kriegen her bekannte. Dem Vorgang des dāraš, des Sich-Wendens an Jahwe entspricht in 1Kg 22 nur der eine Zug, daß es durch einen Propheten geschieht. Die Gottesbefragung in den Jahwekriegen geschieht durch das Los, das der Priester handhabt (nur ein einzigesmal geschieht es durch einen Propheten: in der Ausnahmesituation 1Sm 28). Wir haben es also in 1Kg 22 nicht mit dem sonst bekannten und klar bestimmten Vorgang des Sich-Wendens an Jahwe zu tun, sondern mit einer von der Gottesbefragung der Jahwe-Kriege her komponierten

Geschichte. dāraš steht wahrscheinlich hier einzig aus dem Grunde, weil dem Erzähler bekannt ist, daß zu dieser Zeit die alte Form der Gottesbefragung nicht mehr existierte. Mit weiteren Schlüssen aus dieser Geschichte wird man sehr vorsichtig sein müssen.

3. In Prophetenbüchern

Jr 21,2:
Das Wort, das an Jeremia von Jahwe erging,
Als der König Zedekia zu ihm den Pašḥur ... und Zephanja den Priester schickte mit dem Auftrag:
Befrage doch für uns Jahwe, denn Nebukadnezar, ...
Vielleicht tut Jahwe an uns ein Wunder ..., daß er von uns abziehe
Jr 37,7:
Das sollt ihr dem König von Juda sagen,
der euch zu mir gesandt hat, mich zu befragen ...
Ez 14,1ff.
Und es kamen einige von den Ältesten Israels zu mir und setzten sich vor mir ...
Soll ich mich da noch von ihnen befragen lassen?
Ez 20,1ff:
Im 7. Jahr ... kamen Männer von den Ältesten Israels, Jahwe zu befragen und setzten sich vor mir. Und das Wort Jahwes erging an mich: Mich zu befragen seid ihr gekommen?
So wahr ich lebe! Ich lasse mich nicht von euch befragen!

Wir haben gefunden, daß die mit dāraš bezeichnete Gottesbefragung nur durch Propheten geschehen kann. Dann muß es sehr auffallen, daß in den Prophetenbüchern davon so selten die Rede ist. Daß es geschah, ist nur an diesen drei Stellen gesagt. Sie stehen am äußersten Rande der Prophetie: in letzter Stunde vor dem Zusammenbruch versucht Zedeqia, sich durch den Propheten Jeremia an Jahwe zu wenden; im Exil versuchen die Ältesten des Volkes, Jahwe durch den Propheten Ezechiel zu befragen. Die Stellen zeigen wieder die beiden charakteristischen Züge: 1. Nur durch einen Propheten kann man sich an Gott wenden (auch in Jr 21,2 schickt der König u. a. einen Priester zu Jeremia, um Jahwe durch ihn zu befragen, wie 2Kg 22!). 2. Es geht dabei nicht nur um eine Auskunft, die man von Jahwe haben will, sondern um die Wende einer Not: dasselbe, was Jr 37,7 genannt wird ‚mich zu befragen', heißt vorher: ‚Flehe doch für uns zu Jahwe, unserem Gott!' Auch in der Anfrage Jr 21 schwingt die flehende Bitte mit, der Prophet möge auf Jahwe *einwirken*, vielleicht könne noch in letzter Stunde ein Wunder geschehen! Ähnlich geht es bei der Anfrage der Ältesten bei Ezechiel keineswegs nur um eine Erkundigung; Zimmerli erwägt z. St.: „Ist es die Erwartung einer Wende für das nach 587 völlig zerschlagene Haus Israel ... oder erwarten sie wie in 8,1; 30,1 ein Heilswort für das noch bestehende Jerusalem?"

Während es nach Jr 21 und 37 so scheinen kann, als folge der König Zedeqia mit der Befragung Jahwes durch Jeremia nur einem Impuls, als suche er in der Not nach irgendeiner Rettungsmöglichkeit, machen die Ezechieltexte, der Anfang von Kap. 8; 14; 20 (in 8 begegnet das Verb dāraš nicht; es ist aber

deutlich der gleiche Vorgang, wenn auch nur angedeutet) durchaus den Eindruck, daß eine feste Institution geschildert wird. Die fünf Teile, die wir beim Aufsuchen eines Propheten in Krankheitsnot fanden, lassen sich hier unschwer wiederfinden. Anders ist: 1. Es handelt sich um eine Volksnot; daher kommen als Boten die Repräsentanten des Volkes, die Ältesten. 2. Ein Geschenk an den Propheten wird nicht erwähnt. Alles andere ist gleich.

Nun stimmen die Texte bei Jr und Ez darin überein, daß hier wie dort der Versuch, sich durch den Propheten an Jahwe zu wenden (um die Wende einer Not zu erreichen), scheitert. In den Ez-Stellen wird nachdrücklich erklärt, daß dieses ‚Befragen Jahwes', das die Ältesten im Exil wieder aufnehmen möchten, nicht mehr möglich ist. Die Vergehen des Volkes haben ihm diese Möglichkeit, sich in ihren Nöten durch den Propheten an Jahwe zu wenden, zerstört. Jahwe will sich nicht mehr von ihnen befragen lassen: 14,3. 4. 7. 8; 8,18; 20,1. 31. Wir erleben in diesen Worten Ezechiels das Ende einer prophetischen Institution mit.

Damit stellt sich aber eine für die Prophetie wichtige Frage: Existierte diese Institution in der Zeit der Schriftprophetie? Welche Bedeutung hatte sie? Welchen Anteil hatten an ihr die uns bekannten Schriftpropheten? Wir können diese Frage bisher nicht sicher beantworten. Die beiden jetzt behandelten Stellengruppen stehen am äußeren Rand der Schriftprophetie und sagen uns: *vor* dem 8. Jh. gab es mit Sicherheit das Sich-Wenden an Jahwe durch den Gottesmann (Propheten) in persönlichen Nöten, vor allem Krankheit[17]. Im Wirken der Schriftpropheten ging es aber so gut wie gar nicht um die private Sphäre; darin ist es zunächst begründet, daß die Prophetensammlungen auch von jener Institution schweigen. Nun wissen wir aber, daß die Propheten das Amt des Intercessor hatten. Kann dieses Amt im Zusammenhang mit der Institution des Sich-Wendens an Jahwe gestanden haben, das am Anfang und am Ende dieser Periode bezeugt ist? Bei den Ez-Stellen ist ja vorausgesetzt, daß die Vertreter des Volkes zum Propheten gerade in öffentlichen Angelegenheiten kommen. Das läßt wenigstens die Möglichkeit offen, daß sich diese prophetische Institution in der Zwischenzeit auf das öffentliche Leben ausgedehnt hat und daß auch die Schriftpropheten dieses Amt ausübten, von dem wir sonst nichts wissen.

Ich möchte hier nur die Vermutung aussprechen, daß die wenigen Stellen bei den Propheten des 8. Jh.s, in denen dāraš begegnet, ebenfalls eine solche Institution meinen.

Js 31,1:
Weh denen, die nach Ägypten hinabziehen um Hilfe ...
Aber nicht schauen sie auf den Heiligen Israels,
und Jahwe suchen sie nicht
vgl. 30,2: die, ohne meinen Mund zu befragen (šāal), nach Ägypten ziehen

[17] Diese Institution ist außerdem in der Bemerkung 1Sm 9,9 bezeugt:
Vorzeiten sagte man in Israel, wenn man ging, Gott zu befragen:
Auf, wir wollen zum Seher gehen, denn ...
Um eine Rückprojektion dieser Institution handelt es sich wahrscheinlich auch Ex 18,15: Und das Volk kam zu ihm (Mose), Jahwe zu befragen

Geboten wäre, sagt Jesaja, in der augenblicklichen Bedrohung sich an Jahwe zu wenden. Fragt man, wie das in dieser Stunde hätte geschehen sollen, so ist doch kaum an eine Befragung Gottes durch das Losorakel zu denken wie zur Zeit des Heiligen Krieges, aber auch kaum an eine priesterliche Weisung. Wenn diese Worte nicht sehr allgemein und abstrakt zu verstehen sind, dann ist doch kaum ein anderes Verständnis möglich, als daß Jesaja tatsächlich mit der Möglichkeit eines Befragens Gottes durch den Propheten rechnete, also an genau das, wovon Jr 21 und 37 berichten. Der Satz in 30,2: „ohne meinen Mund zu befragen" läßt doch gewiß an einen sehr konkreten Vorgang denken. Daß er hier šāal heißt und 31,1 dāraš, darf nicht befremden; offenbar wurden — wie 1Kg 22 zeigt — die beiden Verben schon zu dieser Zeit nicht mehr scharf unterschieden. Es hindert nichts, hier bei den Stellen in Js 30 und 31 an eine damals noch bestehende oder doch noch erinnerte Institution des Sich-Wendens an Jahwe durch den Propheten zu denken.

So wäre dann auch die Mahnung des Amos in Kap. 5 zu verstehen:

5,4: Fragt nach mir, damit ihr leben bleibt!
Wendet euch nicht nach Bet-el! Gilgal sollt ihr nicht aufsuchen!
und nach Beer-šeba nicht hinüberziehen!
Fragt nach Jahwe, damit ihr leben bleibt . . .

Das heißt also, auch in dieser Amos-Stelle wäre die Mahnung nicht bloß allgemein eine Mahnung, sich zu Jahwe zu halten, sondern es stünde hier Institution gegen Institution: gegen das Sich-Wenden an Jahwe am Kultort stellt Amos das Sich-Wenden an Jahwe, das *nur* durch einen Propheten möglich ist; genau so wie es in den Stellen in den Kg und bei Jr und Ez beschrieben ist.

Diese Vermutung bedarf noch einer genauen Nachprüfung; sie sei aber zur Diskussion gestellt, weil sie möglicherweise einen Bereich prophetischer Wirksamkeit erschließt, von dem wir bisher nur an den beiden äußersten Rändern der Prophetie wußten[18].

Andere Götter, Totengeister oder Wahrsager befragen

In 2Kg 1 (s. o.) ist das Befragen eines anderen Gottes das ausdrückliche Thema einer Prophetenerzählung. Ahasja wendet sich in seiner Krankheit an den Baal-Zebub von Ekron. Die Geschichte zeigt die hohe Bedeutung des Gottesbefragens zu jener Zeit in Israel. Auch wenn die Schilderung legendär ist, läßt sie den sicheren Schluß zu, daß damals sogar von Königen solche Gesandtschaften geschickt wurden, um von einem der Landesgötter einen Bescheid einzuholen, bei

[18] Einige Psalmstellen:
Ps 34,5: Ich habe Jahwe gesucht (gefragt) und er antwortete mir
77,3: Am Tage meiner Not suche (frage) ich Jahwe
Hi 5,8: Ich jedoch würde an Gott mich wenden
Diese drei Stellen weisen gewiß auch auf eine Institution des Sich-Wendens an Gott aus persönlichen Nöten. Wahrscheinlich sind sie aber ein Nachhall solcher Institution und zu dem allgemeinen Sinn von Hinwendung zu Gott abgeblaßt, stehen also nicht mehr in direkter Beziehung zu der Institution.

dem es aber nicht nur um Erkundung, sondern um Behebung der Not ging. Das Umgekehrte zeigt 2Kg 5: der Aramäer Naeman sucht bei einem Jahwe-Propheten Heilung von seiner Krankheit. Die Geschichte erweist, daß dieses ‚Befragen Gottes' nicht als nur Israel eigen verstanden wurde; auch andere Völker befragten in der gleichen Weise ihre Götter. Es handelt sich offenbar um ein wichtiges religiöses Phänomen zu jener Zeit im Umkreis Israels. Es ist anzunehmen, daß sich dabei ein gewisses Spezialistentum entwickelte, daß man sich also in bestimmten Nöten an bestimmte, dafür bekannte Götter wandte. So wird sich Ahasja nur aus dem Grunde an Baal-Zebub gewandt haben, weil der im Ruf stand, bei bestimmten Krankheiten geholfen zu haben. Schwer verständlich wäre die Geschichte, wenn es sich *nur* um eine Auskunft handelte. Eine solche Auskunft hätte Ahasja gewiß nicht bei einem fremden Gott eingeholt. Aber es geht Ahasja um die Heilung. Das zeigt die Fortsetzung: er geht mit Gewalt gegen Elia vor, um so dessen unheilbringenden Spruch unwirksam zu machen. Das wäre sinnlos, wenn Elia nur einen Bescheid gegeben hätte.

Daß solches Sich-Wenden an die Götter auch bei anderen Völkern angenommen wurde, sagt ausdrücklich Js 19, 3:

> Und ausgeleert wird sein der Geist Ägyptens in seinem Innern
> und seinen Rat will ich verwirren
> Da werden sie Rat suchen bei den Nichtsen und bei den Beschwörern,
> bei den Totengeistern und bei den Wahrsagegeistern ...

Die anderen Stellen sind Warnungen vor dem Befragen anderer Götter oder Geister oder Beschwörer, wie Js 8, 15 (Zusatz), Dt 12, 30; 18, 11. Oder solches Befragen wird, wo es vorkam, verurteilt:

> Jr 8, 2: denen sie nachgelaufen sind und die sie befragt haben

so häufig in der Chronik: 1Chr 10, 14; 2Chr 16, 12; 25, 15. 20; das Gegenteil wird in 2Chr 17, 4 lobend hervorgehoben. Dabei zeigt sich:

1. Der Sprachgebrauch verschwimmt; jetzt kann šāal und dāraš gleichbedeutend gebraucht werden: Dt 18, 11; 1Chr 10, 14;
2. Das Befragen Jahwes bzw. der Nicht-Götter wird zum Kriterium für fromm und unfromm; hier zeigt sich der Übergang zu dem späteren abgeschliffenen Gebrauch.

dāraš in der abgeschliffenen Bedeutung ‚sich zu Jahwe halten'

Alle bisherigen Stellen haben gemeinsam, daß dāraš ein einmaliges, aus einem bestimmten Anlaß sich vollziehendes Befragen Gottes oder Sich-Wenden an Gott bedeutet. Ein König erkrankt, er schickt eine Gesandtschaft zu einem Propheten, Gott zu befragen. Ein Heer ist auf einem Marsch nahe am Verdursten, da wird ein Prophet gesucht, der Jahwe befragen kann. Zedeqia schickt in höchster Not Boten an Jeremia, daß er Jahwe für Juda befrage.

Jetzt kommen wir zu einem wesentlich anderen Gebrauch des Verbs. Der Unterschied ist damit nicht erfaßt, daß dāraš hier meist mit ‚suchen', in der

ersten Gruppe meist mit ‚fragen' übersetzt wird; diese andere Übersetzung ist vielmehr nur das Symptom eines anderen Gebrauchs des gleichen Verbs, das weder mit ‚fragen' noch mit ‚suchen' genau wiedergegeben ist.

Der Unterschied ist auf den ersten Blick zu erkennen: 1. Hier ist aus der einmaligen Handlung, die eines bestimmten Anlasses bedarf, eine Haltung, ein Habitus geworden. 2. Damit ist die Vermittlung des Gottesbefragens durch einen Gottesmann gänzlich weggefallen; dieses andere ‚Fragen Jahwes' oder ‚Suchen Jahwes' erfordert keinen Mittler mehr, es ist eine gottesunmittelbare Haltung des einzelnen Frommen, es gehört nicht mehr zu einer Institution. Dieser ganz andere Gebrauch zeigt sich am besten an den Stellen, an denen das Sich-Halten an Gott nach seiner Intensität charakterisiert wird:

Dt 4,29: wenn du ihn suchst von deinem ganzen Herzen
Jr 29,13: wenn ihr mich von ganzen Herzen suchen werdet
dazu 2 Chr 15,12; 22,9; 31,21; 1 Chr 28,9; Ps 119,2. 10

An diesen Stellen bedeutet das Verb eine Haltung, eine Einstellung zu Gott. Sie wird unterstrichen durch die Kennzeichnung dieser Haltung als Hinwendung zu Gott, die das Ganze des Menschen, den Menschen in seiner Ganzheit bestimmt. Wir können mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen, daß diese Abwandlung des Begriffes sich in der deuteronomischen Theologie vollzog. Auch Jr 29,13 und die Chronik-Stellen werden deuteronomisch beeinflußt sein. Die Übersetzung ‚Jahwe befragen' paßt hier gar nicht mehr; verständlich wird die Umdeutung aber von der Bedeutung ‚sich an Gott wenden' her. Indem aus dem einmaligen Akt das Stetige, aus der Reihe von Handlungen eine Haltung wird, ist das ‚Sich an Gott wenden' zum ‚Sich an Gott Halten' geworden. Gerade bei dieser Stellengruppe wäre zu prüfen, ob nicht besser auch so zu übersetzen sei. Diese Abwandlung des Verbs dāraš ist ein Musterbeispiel für eine Wandlung im Gottesverhältnis Israels, die schon an vielen Stellen beobachtet worden ist: die alten sakralen Institutionen treten zurück, an ihre Stelle tritt das, was wir etwa Frömmigkeit nennen: die stetige innere Einstellung des einzelnen zum Gottesvolk Gehörenden wird qualitativ bestimmt, an die Stelle einzelner Akte treten Seinsbegriffe.

Noch einen Schritt weiter geht diese Begriffswandlung in der Sprache des Chronisten:

1 Chr 22,19: So richtet Herz und Sinn darauf, Jahwe, euren Gott, zu suchen!
2 Chr 12,14: Er richtete seinen Sinn nicht darauf, Jahwe zu suchen
14,3: Und er gebot Juda, den Gott ihrer Väter zu suchen und das Gesetz und die Gebote zu tun.
19,3: und hast dein Herz darauf gerichtet, Jahwe zu suchen
20,3: und richtete sein ganzes Sinnen darauf, Jahwe zu suchen
dazu 26,5; 30,19; 31,20; 34,3

In dieser Redewendung des Chronisten ist es ausgesprochen, daß er unter dāraš eine innere Einstellung, eine Sinnesrichtung versteht. Wie wenig jetzt noch bei dāraš an einen bestimmten Akt gedacht ist, zeigen besonders 14,3 und 21,31: das ‚Suchen Jahwes' vollzieht sich im Beachten und Halten des Gesetzes!

Was einmal ein lebendiges Offensein für eine neu zu empfangende Antwort oder Weisung oder Lösung durch ein neu ergehendes Gotteswort war, ist hier eine Haltung geworden, die ein neues Wort von Gott gar nicht mehr erwartet, sondern eben darin Gott ‚sucht', daß sie sich streng an das geschriebene Gesetz hält.

Die Übersetzung ‚Gott suchen' paßt hier noch weniger. Gemeint ist vielmehr: ‚sich an Gott halten'; man könnte an Stellen wie 2Chr 19,3 oder 26,5 etwa sagen: ‚Gott ernst nehmen', in 2Chr 34,3 etwa: ‚den Gott seines Ahnherrn David zu verehren'. An wirkliches Suchen oder wirkliches Fragen kann hier gar nicht mehr gedacht sein, denn Gott hat alles gesagt, was er zu sagen hatte, sein Wille liegt vor. Ein wirkliches Suchen und Fragen kann sich jetzt nur noch auf die geschriebenen Urkunden richten[19].

Es ergibt sich fast von selbst, daß diese gewandelte Bedeutung von dāraš als Einstellung zu Gott zum Unterscheiden derer, die sich an Gott halten und derer, die das nicht tun, führt. Wir sahen schon, daß beim Chronisten die Könige danach unterschieden und beurteilt werden. Darüber hinaus bekommt diese Scheidung eine ganz allgemeine Bedeutung:

Ps 22,27:	Preiset Jahwe, die ihr ihn sucht!
24,6:	das ist das Geschlecht, das sich zu ihm hält, die dein Antlitz suchen (biqqēš), Jahwe
14,2:	ob ein Kluger da ist, der sich zu dir hält

und umgekehrt:

Jr 30,14:	dich suchen sie nicht
2Chr 15,13:	ein jeder, der nicht nach Jahwe fragt
Jr 10,21:	und nach Jahwe fragten sie nicht
Zeph 1,6:	die Jahwe nicht suchen (biqqēš) und nicht nach ihm fragen[20]

Die Gott Suchenden sind die, die sich an ihn halten. „Nach deinen Gesetzen suche ich" bekennt der Fromme, und sich gegenüber sieht er den Gottlosen: „denn nach deinen Geboten suchen (fragen) sie nicht". Das Suchen nach Gott und das Suchen nach seinen Geboten wird hier identisch, denn ‚sich an Gott halten' bedeutet jetzt praktisch, seine Gebote beachten. Dazu kommt in 2Chr 31,21 das Teilnehmen am Tempelgottesdienst, wie es von König Hiskia gesagt ist. Wenn das ‚Jahwe suchen' nachträglich eine so allgemeine Bedeutung bekommen konnte, ist damit von rückwärts deutlich gemacht, wie wichtig der damit gemeinte Vorgang für das Gottesvolk gewesen ist. Diese Bezeichnung des Frommseins ist nicht von einem so zentralen Ritus wie dem Opfer abgeleitet, sondern von dem Sich-Wenden an Jahwe, das nicht im engeren Sinne kultisch

[19] In einer späten Stelle hat dāraš die Bedeutung suchen = forschen (in der Schrift): Js 34,16: „Suchet aus dem Buche Jahwes und leset ..." Vgl. Jo 5,39; dazu Bultmann, Komm. z. St.: „Das ἐρανᾶν .... auch bei Philo häufig in diesem Sinne, entspricht dem rabbin. dāraš für die Erforschung und Erklärung der Schrift und die darauf gegründete Lehre." — Auch in den DSS, Manual of Discipline, ist der dōrēš hattōrāh der Thora-Forscher (Disc. Scr. 6,6f.; 8,11f.; Dam 6,7; 7,18; dazu Vetus Testamentum 1958, S. 398).

[20] Dazu Js 58,12; 65,10; Ps 53, 3; 119,45.94.155; Js 65,1; 9,12.

war; von einem Vorgang, der die persönliche Beziehung von Einzelnen und Gruppen auf das lebendige, je neue Handeln Gottes zum Ausdruck brachte.

Gott wird jetzt nicht mehr durch einen Propheten oder Gottesmann befragt, das hat durchaus aufgehört. Noch weniger ist an ein Suchen Gottes im eigentlichen Sinn zu denken, denn Gott hat sich in den Gesetzen für alle Zeit gültig und abschließend offenbart; er ist in keiner Beziehung ein Gott, den man suchen müßte. Es ist die hinter ‚fragen' und ‚suchen' stehende Bedeutung des Sich-Wendens an Gott, die die Abwandlung ins Statische möglich machte. Alles Suchen nach Gott, alles Fragen nach Gott ist in dem stetigen, strengen und sicheren Sich-Halten an Gott in den Offenbarungsmitteln Gesetz und Gottesdienst zur Ruhe gekommen.

Verheißung und Mahnung für das Sich-Halten an Jahwe

Es entspricht ganz der statischen Fassung des Begriffes, daß das Schicksal der Menschen von diesem Sich-Halten an Jahwe abhängig gemacht wird. Denen, die Jahwe suchen, kann Heil zugesagt werden; und mit dieser Zusage im Hintergrund wird zum Suchen Jahwes gemahnt.

Klgl 3,25: Gut ist Jahwe denen, die auf ihn hoffen, denen, die ihn suchen
Ps 9,11: denn du verlässest nicht, die dich suchen, Jahwe
34,11: die Jahwe suchen, denen wird kein Gutes mangeln
69,33: die ihr Jahwe sucht, euer Herz lebe auf!
dazu Ps 119,2; 1Chr 28,9; 2Chr 14,6; 15,2; 26,5

In Klgl 3,25 sind die Jahwe-Suchenden den auf ihn Hoffenden gleichgesetzt. Jahwes Güte wird denen zugesagt, die etwas von ihm erwarten und die sich an ihn halten. In dieser Gleichsetzung zeigt sich die Einebnung der früher sehr differenzierten Vorgänge im Geschehen zwischen Gott und Mensch. — Gerade die Verheißungen zeigen, daß das Suchen oder Fragen nach Jahwe nicht mehr präzis gemeint sein kann. Die Zusage „wird er sich von dir (euch) finden lassen" ist nur noch rhetorisch gemeint; sie steht in 2Chr 15,2 parallel zwei anderen Sätzen, die ebenfalls eine solche rhetorische Entsprechung bieten:

Jahwe ist mit euch, wenn ihr mit ihm seid,
und wenn ihr ihn sucht, läßt er sich von euch finden,
und wenn ihr ihn verlaßt, so verläßt er euch.

An ein wirkliches Suchen und Finden denkt der Sprecher nicht mehr. Die Entsprechung zum Suchen kann auch ganz anders formuliert werden:

denn weil wir uns um Jahwe. unseren Gott kümmerten,
hat er sich um uns gekümmert (Rudolph)

Gut ist in der Übersetzung Rudolphs das Suchen mit ‚sich kümmern' wiedergegeben, es ist genau dasselbe gemeint wie in 2Chr 15,2: wenn wir uns zu Jahwe halten, hält er sich zu uns. Auch die Psalmstellen zeigen alle das gleiche: das Jahwe-Suchen ist zu einer Bezeichnung des Frommseins geworden, dem die Zusage Gottes gilt.

Dem entspricht die Mahnung, sich an Gott zu halten:

Ps 105,4:	Fragt nach Jahwe in seiner Macht,
	sucht sein (biqqēš) Angesicht allezeit! = 1Chr 16,11
1Chr 28,8:	Beachtet (šāmar) und suchet alle Gebote Gottes!
Js 55,6:	Suchet Jahwe, solange er sich finden läßt,
	ruft ihn jetzt an, wo er nahe ist![21]

Charakteristisch ist hier vor allem der parallele Imperativ von šāmar in 1Chr 28,8. Ein rein statisches Verb soll hier dasselbe sagen wie dāraš, das in seinem ursprünglichen Sinn nur eine Handlung bezeichnen kann! Da das Suchen Jahwes sich jetzt im Halten seiner Gebote vollzieht, können diese auch zum Objekt des Suchens werden; das zeigt, wie sehr dessen Sinn abgeblaßt ist. In Ps 105,4 ist das Parallelwort biqqēš; ein Unterschied zwischen den Verben wird hier nicht mehr empfunden.

Ergebnis

1. Das Verb biqqēš = ‚suchen' hat seine eigentliche Bedeutung im Suchen eines Vorfindlichen. Hier zeigt es eine reiche Entfaltung. Es ist ein wesentlich zum Menschsein des Menschen gehörender Vorgang. Nur an einer Stelle richtet sich das Suchen auf Nicht-Vorfindliches: im Suchen nach Weisheit oder Erkenntnis, das beim Prediger ganz in die Nähe unseres Begriffes des Forschens kommt, hier gefaßt als Erforschen des Ganzen des Geschehenden, als Forschen nach dem Sinn des Geschehenden in seiner Ganzheit. — Ein ausdrückliches, bewußtes Suchen Gottes kennt das AT dagegen nicht. Gott kann nicht gesucht und gefunden werden, wie Vorfindliches gesucht und gefunden werden kann; Gott wird aber auch nicht gesucht wie Nicht-Vorfindliches gesucht werden kann; Gott kann niemals Denkergebnis sein. Es könnte auch über die AT-Theologie hinaus von Bedeutung sein, daß Gott im AT wohl gefragt, nicht aber gesucht werden kann.

2. Aus dem bloßen Vokabelbefund der Verben šāal und dāraš haben sich zwei deutlich voneinander unterschiedene Vorgänge des Befragens Gottes ergeben:

a) die an Gott gerichtete Entscheidungsfrage (hebr. šāal), die durch das vom Priester gehandhabte Los an Gott gerichtet, durch das Fallen der Lose von Gott beantwortet wird. Drei Kreise solchen Fragens treten besonders heraus:

I. die strategische Frage nach dem nächsten Schritt (auf dem Wege oder im Krieg), vor allem im Heiligen Krieg

II. die Frage nach dem richtigen, d.h. von Gott erwählten Mann

III. die Frage nach dem Schuldigen (das Ordal).

In diesen drei wichtigen Bereichen: Führung, Erwählung, Gericht hat Israel in der Frühzeit die Entscheidungen Gottes unmittelbar erfragt und erhalten. Die

[21] Eine Mahnung implizieren auch die Konditionalsätze 1Chr 28,9; 2Chr 15,2.

Zeit dieser Institution der Gottesbefragung ist durch den Vokabelbestand sicher zu ermitteln: es ist die Zeit von der Landnahme an bis zu David. — Diese Befragung Gottes durch das Losorakel wurde vom Priester gehandhabt; jedoch ist der eigentlich Befragende der Führer oder Vertreter des Volkes. Sie ist ein sakraler Akt, jedoch gehört sie noch der Zeit an, in der der Kult eine Lebensäußerung der Gesamtgemeinschaft ist, noch nicht ein vom Ganzen abgesondertes Eigendasein hat.

b) Eine wesentlich andere Art der Gottesbefragung, ein Sich-Wenden an Gott aus Anlaß einer Not ist das dāraš jhwh. Der Anlaß ist zunächst eine Krankheit. Es geschieht durch das Aufsuchen eines Gottesmannes oder nābī, dem die Frage bzw. das Anliegen vorgelegt wird und der darauf einen Gottesbescheid gibt. Während dieses Sich-Wenden an Gott durch einen Gottesmann ursprünglich nur aus persönlichen Nöten geschah, ist es später auch auf Volksnöte erweitert worden. Sicher bezeugt ist es erst nach dem Ende der Institution des Jahwe-Befragens durch das Los. Es ist möglich, daß es als eine prophetische Institution auch zur Zeit der Schriftpropheten bestand und daß die Schriftpropheten daran beteiligt waren. Bezeugt ist es als solche erst kurz vor 587 bei Jeremia und dann bei Ezechiel, wo das Ende der Institution erklärt wird.

3. Ein ausgedehnter Sprachgebrauch zeigt die Ablösung des Sich-Wendens an Gott (dāraš) von der Institution als eine allgemeine Bezeichnung des Sich-Haltens an Gott, wobei der Gebrauch von dāraš mit dem von biqqēš gleichbedeutend wird. Dieses Sich-Halten an Gott ist eine wichtige, charakteristische Bezeichnung des Gottesverhältnisses von der deuteronomischen Zeit an bis zur Zeit des Chronisten. Es hat im AT etwa die Bedeutung des Nt-lichen und dann christlichen ‚Glaubens an Gott'.

4. Erst im Spätjudentum, außerhalb des AT-Kanons, kann

a) das Suchen im eigentlichen Sinn des Wortes auf Gott gerichtet werden, vgl. die oben angeführte Stelle Judith 8,14; oder aber

b) das Suchen richtet sich auf das geschriebene Gotteswort und wird so zum Forschen in der Schrift: Js 34,16: „Forschet in dem Buch Jahwes"; im NT: Jo 5,39: „Ihr sucht in der Schrift . . ."

Folgerungen

1. Die Untersuchung der Begriffe zeigte eindeutig das Nacheinander zweier verschiedener Arten des Gottesbefragens und der Antwort Gottes darauf, sie zeigte ebenso eindeutig das Ende beider Institutionen noch innerhalb des AT. Das Befragen Gottes durch Lose gehört der vorköniglichen, d.h. der vorstaatlichen Zeit an und ragt nur in die Anfänge des Königtums hinein; das Befragen Gottes durch einen Menschen (Gottesmann, Propheten) reicht bis zum Exil, also bis zum Ende der Staaten Israel-Juda.

Für diese Zeit ist die an Gott gerichtete Frage ein Wesensbestandteil des Gottesverhältnisses. Hier ist vorausgesetzt: *Gott ist innerhalb des Bereiches menschlichen Fragens!* Das Fragen, diese so wichtige und so wesentliche Äußerung menschlichen Daseins, reicht bis zu Gott. Es ist klar, daß die gesamte Gottesbeziehung, das gesamte Gottesverhältnis davon bestimmt sein muß, daß dies möglich ist, daß man in ganz bestimmten Aporien Gott fragen kann. Es muß sich also in der gesamten Gottesbeziehung etwas Wesentliches ändern, wo dieses Befragen Gottes nicht mehr möglich ist.

Diese Wandlung trat damit ein, daß die *Institutionen,* durch die sich das Befragen Gottes vollzog, aufhörten. Sie boten die von Gott gegebene, von der Öffentlichkeit des Gottesvolkes anerkannte Möglichkeit des Gottbefragens, das daher auch mit ihrem Ende aufhörte. Es hat in der Geschichte des Volkes Gottes schlechthin aufgehört; auch in der Kirche Christi wurde eine neue Institution des Befragens Gottes nicht begründet. Gott ist auch für die Christenheit nicht mehr innerhalb des Bereiches menschlichen Fragens. An die Stelle des Fragens ist das Bitten getreten.

2. Die beiden Arten der Gottesbefragung lassen in ihrem Nacheinander zwei verschiedene Wege des Gotteswortes zu den Menschen erkennen. Die Gottesbefragung durch Lose, die nur Entscheidungsfrage sein kann, also nur die Antwort ja oder nein von Gott erwartete, setzt das Ergehen des Wortes Gottes in einem technisch-zeichenhaften Vorgang voraus, darin noch durchaus eins mit dem Glauben vieler anderer Religionen, das Fallen des Loses (oder ein anderes Zeichen) *sagte* Gottes Wort. Diese Möglichkeit setzte eine Nähe des Menschen zu der ihn umgebenden Schöpfung voraus, die so nicht geblieben ist.

An die Stelle tritt in der zweiten Art ein Befragen Gottes durch Personen, deren Spruch mehr und anderes ist als bloßes Signal für ja oder nein. Hier erst ergeht das erfragte Gotteswort durch ein Menschenwort; hier beginnt die gewaltige Möglichkeit und zugleich die Problematik des Ineinander von Gotteswort und Menschenwort. Es ist kein Zufall, daß diese Art der Gottesbefragung in den Vordergrund tritt im Zusammenhang eines allgemeinen Hervortretens des Menschlichen im Gottesverhältnis, im Zeichen eines gewissen Humanismus; der Mensch bekommt als möglicher Mittler des Gotteswortes eine neue Bedeutung. Die Funktion des Priesters, der die Lose wirft, hat eine fundamental andere Bedeutung als die des Gottesmannes, der in artikulierter Rede auf die an ihn ergehende Frage den Gottesspruch zu sagen hat. Es kommt hinzu, daß die Losbefragung ein Handeln der Gruppe durch ihren Repräsentanten ist, die Prophetenbefragung aber ursprünglich ein privater bzw. familiärer Akt, der erst sekundär in den politischen Bereich hineinkam.

3. Es fällt auf, daß das Ende beider Institutionen des Gottesbefragens im AT so ausdrücklich berichtet wird. Beidemal ist dieses Aufhören mit Schuld verknüpft: die Gottesbefragung durch das Los scheitert am Ungehorsam des Königs Saul; die Gottesbefragung durch Propheten scheitert am Ungehorsam der Gesamtheit, des Königs und des Volkes. Daß von da ab das direkte Befragen

Gottes nicht mehr möglich ist, wird also von der biblischen Tradition selbst bejaht und bestätigt. Zeitlich entspricht dieses Ende des Befragens Gottes dem Ende der Einheit von politischem Volk und Gottesvolk. Gehört es dann zum Wesen der Gemeinde (d.h. des Volkes Gottes, das nicht mehr identisch sein kann mit einem politischen Volk), daß sie direkte Antworten Gottes auf direkte Fragen an Gott nicht mehr erwarten kann und soll? An die Stelle der Befragung Gottes ist die an Gott gerichtete Bitte um Weisung getreten, aber daneben lebt in der Gemeinde die Tradition des ergangenen Gotteswortes weiter, an das sie ihre Fragen indirekt in der Weise der Befragung der Schrift richten kann. Wo also heute die Gemeinde nach dem nächsten Schritt auf ihrem Weg fragt, wo sie Entscheidungen zu treffen hat, die durch die je neue Situation gefordert werden, wird es darauf ankommen, daß die an Gott gerichtete Bitte um Weisung in wirklicher, lebendiger Einheit mit der Auslegung der Schrift steht.

4. Der spätere Gebrauch von dāraš und biqqēš mit dem Objekt Gott bezeugt in seiner klar erkennbaren Veränderung gegenüber dem früheren den durch das Aufhören der Institutionen des Gottbefragens eingetretenen Wandel. Auch nach dem Ende der Institutionen bleibt der mit diesen Verben bezeichnete Vorgang als allgemeine Bezeichnung der Gottesbeziehung. Es zeigt sich, daß nach dem Ende jener Institutionen das persönliche Sich-Wenden an Gott *in einem Wort* als für das Gottesverhältnis wesentlich angesehen wurde. Es ist bedeutsam, daß neben ‚Gott fürchten' sich weder die Begriffe ‚Gott lieben' oder ‚glauben' noch ausgesprochen kultische Begriffe durchsetzten, sondern die vom Befragen Gottes herkommenden Bezeichnungen. Wenn das bei Jesaja klassisch geprägte, absolut gebrauchte ‚glauben' diese allgemeine Bedeutung einer Bezeichnung des Gottesverhältnisses in der Folgezeit nicht bekam, so liegt das wohl daran, daß für das Gottesverhältnis im AT die Vokabel geeigneter ist, die in ihrer Grundbedeutung eine actio, die Hinwendung, das Angehen Gottes in einem Wort zum Ausdruck brachte. Hier zeigt sich noch einmal, welche fundamentale Bedeutung das, was wir ‚Gebet' nennen, zu dessen Vorgeschichte durchaus und klar erkennbar das Befragen Gottes gehört, für das Reden *von* Gott im AT hat: das Reden von Gott kommt immer und unbedingt vom Reden zu Gott her und kann sich nie von ihm lösen.

Dasselbe zeigt sich von der anderen Seite in dem am Gebrauch des Verbs biqqēš beobachteten Tatbestand: Gott ist — in einer begrenzten Zeit — im Bereich des menschlichen Fragens; im Bereich des menschlichen Suchens ist er schlechthin nicht. Das einzig angemessene ‚Suchen' Gottes im AT ist das Flehen zu ihm. Das Fernesein oder Verborgensein Gottes kann *allein* in der Weise überbrückt werden, daß er sich dem Flehenden zuwendet, in gar keiner Weise so, daß der Mensch sich aufmacht, Gott zu suchen. Dem entspricht, das im NT das Menschwerden Gottes einen wesentlichen Ausdruck darin findet, daß der ‚Menschensohn' selbst das Suchen in seiner Person und in seinem Werk übernimmt: ‚Ich bin gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist.'

Die Christusverkündigung in Luthers Auslegung des Johannesevangeliums

Von Eduard Ellwein

Die vorliegende Untersuchung hat sich zur Aufgabe gemacht, das Christuszeugnis in Luthers Auslegung des Johannesevangeliums nachzuzeichnen und zu bedenken. Es kann sich freilich nur darum handeln, die Grundlinien in diesen christologischen Aussagen Luthers hervorzuheben und in ihrem Reichtum zu entfalten. Es soll deutlich werden, wo ihre Schwerpunkte, ja ihre eigentliche Mitte liegen. Im Spiegel von Luthers Auslegung des Johannesevangeliums wird dann wohl auch das Christusbild des Neuen Testaments selbst sichtbar werden. Darauf kommt es letztlich an. Das Echo bei Luther weist zurück auf das Wort des Evangeliums selbst. Indem wir auf die Stimme eines apostolischen Auslegers, wie es Luther ist, aufmerksam hören, wird das Zeugnis des Evangelisten selbst vor unser Auge treten. Die Arbeit möchte ein bescheidener Beitrag zu der gegenwärtigen Diskussion um den Jesus Christus des apostolischen Kerygmas sein[1].

I. Die Christologie des Johannesevangeliums

Wie verhält sich die in Luthers Auslegung des Johannesevangeliums entfaltete Christologie zur Christologie des Johannesevangeliums selbst? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir versuchen, die johanneische Christologie in kurzen Strichen und unter Hervorhebung der wesentlichen Gesichtspunkte zu skizzieren. Dabei soll die Frage nach dem so oder so gearteten religionsgeschichtlichen Mutterboden der einzelnen Aussagen, in denen überkommenes spätjüdisches und gnostisches Überlieferungsgut neu ausgelegt und in dieser Neuinterpretation vom Evangelisten überarbeitet und in die Komposition des Evangeliums eingefügt worden ist, hier nicht erörtert werden. Die Darstellung beschränkt sich auf die geschichtlich gewordene Einheit des Johannesevangeliums, wie sie auch Luther vorlag, als er seine Auslegung dazu gab. Wir bedenken zuerst an Hand des Textes folgende Grundzüge des Evangeliums.

1. Mysterium Unigeniti

Der Satz, daß Jesus von Gott gesandt ist, beherrscht das ganze Evangelium. Als der von Gott Gesandte tut er Gottes Willen (4,34; 6,38) und das ihm von

[1] Die deutsche Übersetzung ist entnommen der Evangelienauslegung D. Martin Luthers, herausgegeben von Erwin Mülhaupt, Band IV, Das Johannesevangelium mit Ausnahme der Passionstexte, bearbeitet von Eduard Ellwein, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954. Gelegentlich ist auch der Band V herangezogen. Auf die Angabe der Stellen in der Weimarer Ausgabe folgt jeweils nach Schrägstrich die Angabe der Seiten in der deutschen Bearbeitung.

Gott aufgetragene Gebot (12,49). Er redet Gottes Worte (3,34), d.h. er redet, was er von Gott gehört und wie ihn der Vater gelehrt hat (8,26.28). Er kann nichts von sich selber tun, sondern nur, was er den Vater tun sieht, und was ihm der Vater, der ihn liebt, zeigt (5,19f.). So ist auch seine Lehre nicht sein, sondern des, der ihn gesandt hat (7,16). Er sucht nicht seine, sondern Gottes Ehre (7,18). Sein Werk ist, daß er den Vater, den Namen des Vaters geoffenbart und verklärt hat (17,4.6). Kurz, in dieser völligen Abhängigkeit von Gott, in dieser Gebundenheit an ihn, in diesem liebenden Gehorsam wird die vollständige Gemeinschaft mit Gott, die Liebesgemeinschaft mit ihm sichtbar, in der seine Herrlichkeit besteht. Darin ist seine Herrschermacht begründet. Er ist Wirker der hohen Werke Gottes. Gott hat ihm alles in seine Hände gegeben und ihm Macht gegeben über alles Fleisch (3,35; 17,2). Er hat ihm die Totenerweckung und das Gericht übergeben (5,21f.). „Sein Besitz entsteht aus seinem Empfangen, seine Macht aus seiner Selbstlosigkeit, seine Herrschaft aus seinem Gehorsam."[1]

Wie nach rabbinischer Auffassung der Gesandte eines Menschen, der Schaliach, wie der Mensch selbst ist und den Sendenden so vertritt, daß im Gesandten der Sendende selbst mit seiner ganzen Autorität gegenwärtig ist, so ist es auch hier. In Jesus ist Gott selbst gegenwärtig und wirksam. Er ist die lautere Gegenwart Gottes in Person, Dei sigillum authenticum[2]. In ihm ist die Fülle des Geistes (3,24) und aus seinem Munde ist Gottes Wort zu vernehmen (3,34). Solus Deus est, qui per eum loquitur[3]. Wer den Sohn ehrt, der ehrt Gott (5,23). Wer an ihn glaubt, glaubt an den, der ihn gesandt hat (12,44). Wer ihn sieht, sieht den Vater (12,45; 14,9). Denn „Ich und der Vater sind eins" (10,30).

Das besondere Verhältnis Jesu als des Gesandten zu dem, der ihn gesandt hat, ist in dem Wort *υἱός*, genauer *μονογενὴς υἱός* beschlossen (1,14; 3,16.18). Das *μονογενής* entspricht dem synoptischen *ἀγαπητός* (בן יחיד) und bezeichnet den „über alles Geliebten". Jesus ist der einzige Sohn, der Sohn schlechthin (z.B. 3,17; 5,19f.; 8,35f.; 17,1). „Sohn" meint die unvergleichliche Einzigartigkeit der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater, ein Einssein mit Gott, ein bleibendes, wesenhaftes Einssein, das Verhältnis einer unerhörten Nähe zu Gott[4], das jede Vorstellung weit hinter sich läßt, eine Einheit, die begründet ist in dem unmittelbaren Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater. Dem *μονογενὴς υἱός* entspricht der, der in einzigartiger, wesenhafter Weise sein Vater ist, der, von dem er sagt: „Mein Vater" (5,17; 43). Im Sohne wird die Liebe Gottes in ihrer unbeschreiblichen Herrlichkeit epiphan (3,16). Der Vater hat den Sohn lieb (3,35; 5,20). In dieser Liebe ist die Einheit zwischen Vater und Sohn gegründet.

Es finden sich im Evangelium des Johannes auch noch andere Hoheitstitel, mit denen die Bedeutung Jesu bezeugt wird: daß er der Messias ist (1,41), der

[1] A. Schlatter, Die Theologie der Apostel, S. 158.
[2] Calvin, Kommentar zum Neuen Testament, zu 6,27.
[3] Calvin, a.a.O. zu 3,34.
[4] Joh. Behm, Die Johanneische Christologie als Abschluß der Christologie des Neuen Testaments. Neue Kirchl. Zeitschrift, 41. Jahrg., 9. Heft, S. 577ff. Hier S. 581.

König Israels (1,49), der Heiland der Welt (4,42), der wohl messianisch verstandene Prophet (6,14; 9,17), der Heilige Gottes (6,69), der in einem ganz besonderen Sinne Gott zugehörig ist, und vollends der Menschensohn (1,51; 3,13—15; 5,27—29; 6,27.53.62; 8,28; 12,23.34; 13,31). Welch außerordentliche Bedeutung hierbei gerade der Menschensohnprädikation als christologischem Thema zukommt und wie ihr eine in Konfrontation mit dem Christusereignis neuausgelegte Christologie zugrunde liegt, hat uns eine neuere Untersuchung deutlich gemacht[5]. Aber alle Linien treffen in dem einen Selbstzeugnis Jesu zusammen, daß er der Sohn ist. Hier ist die Mitte aller johanneischen Christologie. Aus dem apokalyptischen Menschensohn ist im Evangelium der Sohn Gottes geworden. Der Sohn, der in seinem Werk Gott gleich ist, der Sohn in seiner göttlichen Vollmacht, der Sohn, dessen gottgleiche Macht andererseits begrenzt ist durch das *διδόναι* (5,20.22.27), der Sohn als der in den Tod gehende Knecht Gottes.

Das göttliche Geheimnis des Sohnes wird durch den Logos-Begriff noch besonders unterstrichen, insofern, als durch diesen Begriff der Blick auf die Präexistenz Jesu und den absoluten „Anfang" aller Dinge gelenkt und der Präexistente und Inkarnierte mit dem Logos zusammengeschaut wird[6]. Denn alles, was vor 1,14 gesagt ist, ist wie ein einziger Vordersatz, der auf den Hauptsatz von 1,14 zueilt. Es soll hier nicht weiter erörtert werden, aus welcher Tradition dieser Logos-Begriff stammt, ob aus dem Alten Testament oder aus einer gnostisch-kosmologischen Mythologie mit ihrer mythologischen Mittelsfigur. Zweifellos blickt das, was 1,1 f. und Jo 1,1 f. gesagt ist, auf das Deus dixit der Schöpfungsgeschichte. Es ist weiter kein Zweifel, daß der weitverbreitete außer- und vorchristliche Logos-Begriff bei Johannes ganz der Bezeugung der in jeder Hinsicht schlechthin zentralen Offenbarung Gottes in Jesus, in dem Leben dieses Jesus von Nazareth, dienstbar gemacht wird und so eine nova significatio erlangt. In das Wort Logos ist nun der Name Jesu hineingeschrieben und damit wird dies Wort neugeprägt und verwandelt. Für Johannes ist der Logos „Gott selbst, sofern er sich offenbart"[7], sofern er sich mitteilt und spricht und zwar in Jesus. Jesus der Logos: das heißt: er ist Gottes Wort in Person, das Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes in Person, der ewige Offenbarer, das uranfängliche, aus den Ewigkeiten kommende, endgültige, schöpfungsmächtige, schlechthin autoritative Wort Gottes. Er ist es in Person. Er bringt nicht nur dies Wort, er ist es. In dem von ihm gelebten Leben, das der Evangelist bezeugt, erscheint nicht ein *θεῖος λόγος* sondern *θεὸς ἦν ὁ λόγος* die expressa consilii Dei effigies[8]. Das Johannesevangelium bringt wohl die Endgültigkeit und Absolutheit der Offenbarung Gottes in Jesus in noch anderer Weise zum Ausdruck, da der Logosbegriff streng genommen auf den Präexistenten beschränkt

[5] Siegfr. Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium, 1957.

[6] Oskar Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, 1957, S. 255.

[7] Rud. Bultmann, Das Johannes-Evangelium, S. 20; 17, Anm. 5.

[8] Calvin, a.a.O. zu 1,1.

bleibt[9], aber der das ganze Evangelium beherrschende Grundgedanke wird schon in den allerersten Sätzen des Evangeliums und des 1 Jo-Briefes mit unüberhörbarer Deutlichkeit ausgesprochen, diese Erkenntnis nämlich von der „beharrenden Gegenwart Gottes in Jesus“[10], eine Gegenwart, die in die Ewigkeiten zurückreicht (8,58) und für alle Ewigkeiten gilt.

Ja, daß der Satz „Gott war das Wort“ ganz buchstäblich ernst gemeint ist, zeigt das *μονογενής θεός*[11] am Anfang und das Thomasbekenntnis am Schluß des Evangeliums (20,28). Der Gottesname wird auf Jesus selbst übertragen. Jesus ist für den Evangelisten nicht eine der gnostisch-mythischen Erlösergestalt analoge Erscheinung, sondern der, von dem Thomas bekennt: „Mein Herr und mein Gott.“ Dieses Bekenntnis zur Gottheit Jesu ist der Goldhintergrund hinter allen christologischen Aussagen des Evangeliums. Alle Würdetitel, insbesondere die Sohnesprädikation empfangen von daher ihr Licht. Auf diese letzte Tiefe weisen sie alle hin. An dem *μονογενὴς παρὰ πατρός* von 1,14 liest Johannes das *μονογενὴς θεός* von 1,18 ab. Dabei läßt das Johannesevangelium diese letzte Paradoxie, daß der Logos Gott selbst und daß er bei Gott ist, der Sohn und der Vater eins sind und der Vater doch größer ist als der Sohn, in ihrer ganzen Spannung bestehen.

2. *Mysterium incarnationis*

Der lapidare Satz, daß der Logos Fleisch wurde, daß die Offenbarung der jenseitigen Welt Gottes, die Selbstenthüllung Gottes, in der vollen geschichtlichen Wirklichkeit gerade dieses einen bestimmten Menschen Jesus geschah, ist das thema regium des vierten Evangeliums, der „Inbegriff johanneischer Christologie“[1]. Der Aorist deutet auf das Wunder dieses Geschehens hin. Hier ereignete sich die Epiphanie der Herrlichkeit Gottes. Ein Zwiefaches ist in dem Satz 1,14 ausgesprochen. Einmal, daß der Logos in seiner überweltlichen Herrlichkeit — „Und Gott war das Wort“ — Fleisch, d.h. leibhaftige Wirklichkeit geworden und in die Geschichte eingegangen ist, im hic et nunc dieses Offenbarungsgeschehens, so aber, daß, quod prius fuerat, id esse non desinit. Das „Wort“ hörte nicht auf, mit der Menschwerdung das Wort in seiner göttlichen Majestät zu bleiben. Das Wort ward Fleisch, ut tamen adhuc sit ille eternus sermo[2]. Und andererseits: Im Fleisch, in der geschichtlichen Gestalt Jesu, in seinem Leben geschieht die Epiphanie Gottes, ohne daß das Fleisch doketisch entleert wurde. Es ist in seiner Niedrigkeit place of revelation[3] geworden, ohne in eine Scheinwirklichkeit zu versinken. So ist der geschichtliche Mensch Jesus nicht nur Bringer der Offenbarung, sondern in seiner Person die wesenhafte Gegenwart Gottes selbst. Hier ist volle praesentia Dei. Hier geschieht der Einbruch der jenseitigen Wirklichkeit Gottes hinein in diese Zeit.

---

[9] Ernst Gaugler, Das Christuszeugnis des Johannesevangeliums, in: Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche, 1936, S. 34 ff., hier S. 62.

[10] Ad. Schlatter, a.a.O. S. 160.

[11] So lesen die besten Handschriften.

[1] Joh. Behm, a.a.O. S. 586.

[2] Calvin, a.a.O. zu 1,14.

[3] Edw. Hoskyns, The Fourth Gospel, 1947, S. 138/39.

So ist also beides bei Johannes völlig ineinander geschaut: der Irdische und der Erhöhte, der Erniedrigte und Verherrlichte, die überweltliche δόξα erschienen im Fleisch, mitten in der Geschichte das, was jenseits aller Geschichte und das eschatologische Ende der Geschichte ist. Beides voll und ganz und das eine nicht ohne das andere, in einem unlöslichen Mit- und Ineinander, so daß der Prolog weiterfahren kann: „Wir sahen seine Herrlichkeit." Wir sahen — in jenem glaubenden Schauen, dem die irdische Wirklichkeit des Herrn, ohne daß sie auch nur im geringsten ihre greifbare Dichte verliert (1 Jo 1, 1 f.), transparent, durchscheinend, durchsichtig, schlechthin hintergründig wird. Es ist jenes Schauen, das der überweltlichen Gottesherrlichkeit in dem einziggeborenen Sohn und des Geheimnisses seines ewigen Wesens innewird. Jesus in seiner irdischen unwiederholbaren Einmaligkeit — der ewige Gottessohn, der μονογενὴς θεός (1,18), die Offenbarung der Liebe Gottes in Person, diese Glaubensaussage und Glaubenserkenntnis in ihrer „erhabenen Antinomie"[4] ist der Hauptgegenstand des Evangeliums.

Auf der anderen Seite bleibt dieses mysterium incarnationis mißverstanden, ein fremdes dunkles Rätsel. Es bleibt das Zeichen, dem widersprochen wird und das Empörung, Aufruhr und Feindschaft entzündet, das als Lästerung verdammt, als „harte Rede" (6,60) abgetan wird. Es bleibt das Ärgernis, das nur im glaubenden Schauen und Erkennen überwunden wird, Rettung für die einen, aber Krisis der Welt, die angesichts der Offenbarung selbstherrlich bei sich selbst verharren, sich der Offenbarung verschließen will, und so mit sehenden Augen nicht sieht und doch durch das Geschehnis von 1,14 bis ins tiefste erschüttert und radikal in Frage gestellt wird.

3. *Mysterium crucis et exaltationis*

Die Menschwerdung des Sohnes vollendet sich in der Erhöhung. Als solche Erhöhung wird die ganze Passionsgeschichte verstanden, typologisch vorgebildet in der Erhöhung der ehernen Schlange in der Wüste (3,14), die ein mysterium spirituale ist[1]. Es ist die Erhöhung ans Kreuz und eben damit zu Gott, der Hingang zum Vater. So ist der Ausdruck ὑψωθῆναι doppelsinnig.

Die Erhöhung birgt in sich das mysterium crucis. Der Tod Christi ist der Angelpunkt der Weltgeschichte. Hier ergeht das Gericht über die Welt (12,31). Der Tod Christi wird im Evangelium als Opfertod verstanden, so gewiß das ganze Werk des Herrn ein einziges Opfer ist und das Kreuz die Vollendung dieses Werkes ist. Auf den Tod Christi als Sühnopfer deutet das wiederholt auftretende passionale ὑπέρ (17,18; 6,51; I 1,7) und vor allem das Bild vom Lamm, das der Welt Sünde hinwegnimmt. Zu derselben Stunde, da die Passalämmer geschlachtet werden, stirbt das wahre Passalamm vor den Toren der Stadt.

---

[4] Joh. Behm, a.a.O. S. 601.
[1] Calvin, a.a.O. zu 3,14.

Aber die Erhöhung ans Kreuz ist transitus ad summam gloriam[2]. Darauf liegt in der Passionsgeschichte des Johannes der ganze Nachdruck. Wenn in den Plastiken der sogenannten romanischen Zeit der Crucifixus die Dornenkrone als Königskrone trägt und damit als der Sieger und Überwinder dargestellt wird, so entspricht dies genau der besonderen Art der Johannespassion: der Christus der Johannespassion vollzieht in Hoheit und Freiheit und Überlegenheit, in eigenem freien Entschluß den Opfergang. Das *τετέλεσται* (19,30) ist lauter Triumph. Jetzt ist der Satan gerichtet und überwunden. Wie über dem Leben des Irdischen, so liegt auch über seinem Sterben der Glanz der Verklärung. Jetzt geschieht die Verherrlichung Jesu, sein Hingang zum Vater.

4. *Mysterium revelationis*

Mit der Person des Offenbarers ist das Leben und das Licht offenbar geworden und erschienen. Das Leben nicht als geschöpfliches Dasein, sondern Leben, wie es der Creator hat, ewiges Leben, Leben Gottes jenseits des Todes. Und mit dem Leben das Licht, so wie Tod und Finsternis zusammengehören. Es ist Licht vom ungeschaffenen Licht, Licht der Herrlichkeit Gottes, das auch die Finsternis unseres Selbst erhellt und das endgültige Heil aller Menschen ist. Der Offenbarer ist in seiner Person das Wunder der Gegenwart von Licht und Leben. Aus dem selbstherrlichen Widerspruch, das sich diesem Leben und Licht verschließt, entsteht Tod und Finsternis.

Mit dem Licht und Leben ist die *ἀλήθεια* auf den Plan getreten, d. h. die sich im Sohne erschließende, enthüllende, „entbergende" Wirklichkeit Gottes, vor der Schein und Lüge aufgedeckt und überwunden werden. Der einziggeborene Sohn ist die leibhaftige Gegenwart der gnadenvollen Wirklichkeit Gottes, der *χάρις* als des bedingungslosen Ja einer schrankenlosen Güte[1], wie Gott selbst Ex 34,6 „barmherzig und gnädig" genannt wird.

Die Gegenwart der anderen, zukünftigen Welt ist im Wort des Christus wirksam. Wenn das Wort Jesu erklingt und mit hörenden Ohren aufgenommen wird, dann leuchtet dem Hörenden das Licht der Wirklichkeit Gottes auf, dann kommt das ewige Leben auf ihn zu, weil ihm Gott selbst in seiner Hoheit begegnet. Jesus sagt nicht nur das Wort, er ist es. „Seine Worte sind Selbstaussagen; denn sein Wort ist er selbst."[2] Davon reden die „Ich-bin"-Worte. In diesen geheimnisvollen Selbstaussagen gipfelt das *πνευματικὸν εὐαγγέλιον*[3]. Dieses *ἐγώ εἰμι*, in den meisten Fällen mit einem Nomen versehen und prädikativ zu verstehen, wird an einigen Stellen absolut gebraucht (8,24, 28; 13,9). Was von Gott gilt, gilt auch von Jesus: er ist[4]. Hier liegt wohl eine Anspielung auf den Jahwe-Namen vor. „Der Herr des Evangeliums ist der Kyrios des

---

[2] Luther, Hebräerbrief-Vorlesung, zu Hebr 2,7 WA 57, 118, 17.
[1] Cf. H. Braun, Der Sinn der neutest. Christologie, ZTHK 54. Jahrg., 1957, Heft 3, S. 368 ff.
[2] Rud. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, S. 410.
[3] Clemens von Alexandrien, bei Eusebius, KG VI, 14, 7.
[4] Ad. Schlatter, a.a.O. S. 161.

Alten Testaments."[5] So zielen die „Ich bin"-Worte auf die schlechthinnige Einzigkeit, Absolutheit und Gegenwart der Offenbarung in Jesus ab. Jetzt ertönt die Stimme des Bräutigams (3,29), die hochzeitliche Stunde ist da (Mk 2,19), das „Heute" (Lk 4,21), der καιρὸς ἐπισκοπῆς (Lk 19,44). Jetzt bricht das Wort hervor, das die Toten ruft. Wer ihm glaubend Gehör schenkt, ist schon hinübergeschritten aus dem Tode zum Leben, transitus a morte factus (5,24 f.)[6]. Aber auch die Stunde des Gerichts ist angebrochen. Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet (3,18), weil ihm Gottes Gabe versagt ist. Jetzt fällt die Entscheidung über Leben und Tod. Wer dem Worte Jesu, wer ihm selbst gegenübersteht, steht dem Ende gegenüber[7]. Er ist in den Horizont der letzten Stunde gestellt. So liegt über dem Glauben, der in ständiger Entscheidung auf das Wort der Verkündigung eingeht, und dem Unglauben, über Gehorsam und Ungehorsam der Widerschein des Jüngsten Tages. Zweifellos ist diese unerhörte Vergegenwärtigung der ἔσχατα ein besonderes Kennzeichen der johanneischen Verkündigung.

5. *Mysterium temporum*

Aber so gewiß es ist, daß es im Evangelium um die Gegenwart des lebendigen Christus geht in ihrer unerschöpflichen Herrlichkeit, um „erfüllte Eschatologie", um den Tag des Herrn im Jetzt, so gewiß der Ton nicht auf der Eschatologie, sondern auf der Epiphanie liegt und sich in unerhört plerophorischen Aussagen des „schon jetzt" kundtut gegenüber dem eschatologischen Vorbehalt des „noch nicht"[1], so gewiß liegt doch auch im Johannesevangelium über dem Zeugnis von dem in Christus gegenwärtigen Heil, über aller erfüllten Eschatologie der Glanz der kommenden Dinge. „Der Tag des Herrn ist das Jetzt"[2], aber dieses Jetzt weist über sich hinaus auf den Tag aller Tage. Denn es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden (I 3,2). Das „Jetzt" findet seine Grenze in dem „Noch nicht". Das Ende der Wege Gottes steht noch aus. Mit der Christusgegenwart, mit der Gegenwart der eschatologischen Heilsgaben, der Gegenwart des ewigen Lebens, des Gerichts, ja der Totenerweckung ist im Evangelium die Verkündigung der kommenden letzten Dinge aufs engste verbunden, der Ausblick „in die noch wunderbare Ferne der herrlichen Vollendung"[3]. Die Gegenwart zielt auf die Stunde, in der das, was jetzt verborgen in seiner Herrlichkeit schon gegenwärtig ist, aufgedeckt, enthüllt, vollendet, gekrönt wird. Was 5,24 f. gesagt ist, ist quoddam ultimae resurrectionis praeludium[4]. Denn: quod coepit, perficit[5]. Dieses perficit ist der Durchbruch aus der Verborgenheit in die Sichtbarkeit, aus der verhüllten in die offenbare Gestalt[6]. So

---

[5] Gustav Stählin, Zum Problem der joh. Eschatologie, in: ZNW, Bd. 33, 1934, S. 225 ff., hier S. 234.

[6] Calvin, a.a.O. zu 5,24.

[7] Hoskyns, a.a.O. S. 268.

[1] Walter von Loewenich, Luther und das johanneische Christentum, 1935, S. 66.

[2] Gustav Stählin, a.a.O. S. 249.

[3] Gustav Stählin, a.a.O. S. 245.

[4] Calvin, a.a.O. zu 5,28.

[5] Calvin, a.a.O. zu 11,26.

[6] Gustav Stählin, a.a.O. S. 254 ff.

gewiß das futurum in der Christusepiphanie zum futurum praesens wird, so gewiß ist dieses praesens von einem eschatologischen Unterton untermalt und streckt sich aus nach der Vollgestalt des futurum. Das gegenwärtige eschatologische Geschehen schließt die Erwartung der noch ausstehenden letzten Dinge nicht aus, sondern begründet, erweckt und entzündet sie. Wohl fällt jetzt in der Erscheinung des Christus die Entscheidung, aber nun eilt die Welt und jedes einzelne Menschenleben dieser jetzt gefallenen Entscheidung zu. Das praesens ist wie die Morgendämmerung der Zukunft Gottes.

Diese eigentümlich doppelseitige Eschatologie, deren Aussagen Gegenwart und Zukunft zugleich umspannen, diese lebendige dialektische Spannung zwischen den eschatologischen Aussagen präsentischer und futurischer Art, dieses Neben-, Mit- und Ineinander des „schon jetzt" und „noch nicht" ist aus dem Bilde der johanneischen Theologie nicht zu streichen. Weil der Christus Gottes gekommen ist, darum ist mit der Epiphanie des Sohnes die Fülle der Seligkeit enthalten; weil er der Kommende ist, tritt zum Glauben das Hoffen, zur erfüllten die futurische Eschatologie. „Eben das Nebeneinander beider Aussagen ist charakteristisch für Johannes und das Urchristentum überhaupt. Das urchristliche Denken ist genau da verlassen, wo diese Paradoxie als untragbar empfunden wurde."[7]

II. Die Christologie in Luthers Auslegung des Johannesevangeliums

1. Der Erdenweg Jesu

Martin Dibelius sagt in seinem Jesusbüchlein: „Da der Glaube in einem Stück Geschichte Zeugnis und Bürgschaft Gottes sieht, hat er das Bedürfnis, dieses Stück Geschichte möglichst deutlich vor sich zu sehen."[1] Luther hatte dieses Bedürfnis in stärkstem Maße. Es war für ihn die selbstverständliche Voraussetzung aller Christusverkündigung, „dieses Stück Geschichte", d.h. die „Geschichte des Christus"[2] „möglichst deutlich vor sich zu sehen". Was er von der Leidensgeschichte sagt, gilt von der ganzen Christusgeschichte, daß ein jeder Christenmensch die Geschichte von Christus kennen müsse, an den er glaubt. So ist es ihm in seiner Auslegung des Evangeliums ein beständiges und ernstes Anliegen, auf den Erdenweg des irdischen Herrn hinzuweisen und Bild um Bild und Zug um Zug möglichst scharf ins Auge zu fassen und der Gemeinde „möglichst deutlich" zu zeigen. Wir wollen uns dies in kurzen Zügen vergegenwärtigen.

Von Gott zu Gott geht der Weg Christi. Er lebt bei dem Vater in der Herrlichkeit, in einem herrlichen Wesen, ehe denn ein Engel oder irgendeine Kreatur geschaffen ward, und wurde den Menschen zulieb auf Erden geboren[3]. Er „liegt

---

[7] E. Gaugler, a.a.O. S. 58.
[1] Martin Dibelius, Jesus, Sammlung Göschen, Band 1130, S. 132.
[2] Adolf Schlatter, Die Geschichte des Christus, 1921.
[3] 28, 109, 11; 27, 530, 1 / 575, 6, 24.

in der Wiege, saugt an der Brust der Mutter Milch, liegt im Bett auf der Erde, holt der Mutter Spähne, Fische, Käs und Brot". Zu Nazareth von Maria und Josef erzogen hat er Josef die Axt nachgetragen und seiner Mutter Wasser geholt[4]. „Er ist auch ein Mensch, der Fleisch und Blut hat, aus unserem Tuch gewoben und von derselben Wolle gesponnen, von einem Weibe geboren."[5] Er geht wie ein Zimmerknecht einher, hat Haus und Wohnung gehabt, ist auf dem Wasser gefahren, auf der Straße gegangen, hat unter den Leuten gewohnt als ihr Mitbürger, ganz leibhaftig und persönlich; in allem ein Mensch nach seinem äußeren Wandel und dazu in die Welt gekommen, daß er sich unter die Leute tue und predige[6]. So geht er unter den Leuten einher, aber niemand erkennt ihn; er war „zu einfältig in der Gestalt."[7]

In der Taufe wird er von Gott gesalbt mit dem Öl des Geistes. Nun hat er den Geist ohn alles Maß, von Gott zum Doktor gemacht[8]. Nach seiner Taufe fing er an, das Licht zu sein und zu tun, warum er gekommen war[9]. Um den Dreikönigstag herum beginnt er mit seiner Predigt[10]. Dann hat er drei Jahre gepredigt und Wunderzeichen getan. Von der Zeit her hat das Neue Testament, das Reich Christi, seinen Anfang genommen[11].

Im Volk erweist er sich gewaltig mit Predigen und Wundern, daß sie alle auf ihn acht haben müssen[12], und ist voller Süßigkeit mit den Menschen umgegangen[13]. Zweimal gibt Luther gleichsam einen Gesamtüberblick über das Leben und Wirken des irdischen Herrn. Einmal bei Jo 10, 1—11, wo Luther davon redet, daß die christliche Freiheit nicht ein Freisein von Werken bedeute: „Sieh zu, was Christus getan hat: er ist seinen Eltern gehorsam, dient Schwachen und Aussätzigen wie ein Knecht, predigt dem Volk und erweist sich allen als ein Diener, reich an guten Werken. Er ist dem Kaiser untertan, zahlt die Steuer und zuletzt tritt er für die gottlosesten Feinde ein und betet für sie. Nichts ist in allem, was im Himmel und auf Erden ist, dem er sich nicht untergeben hätte. Nach seinem äußerlichen Wandel ist er also allen untertan, keiner ist mehr gebunden, keiner niedriger als er. Aber vor Gott ist er der Herr aller Dinge. . . . An ihm siehst du den Knecht aller Knechte."[14] Ein anderes Wort findet sich zu Jo 14, 9 in einer Predigt über 1 Mose 28: „Die Leiter steht auf der Erde, d. h. Gottes Sohn hat das Fleisch angenommen und wandelt unter den allergeringsten Menschen. Da steht er und trägt an seinem Leibe alle Merkmale der allerverachtetsten Menschen. Er ist arm, ein kleines Kind, ein junger Narr, geboren aus der Jungfrau, und läßt sich von ihr säugen und tragen wie ein ander Kind. . . . er war fromm und vernünftig, daß man nach seinen Gaben damit rechnen konnte, es werde dereinst aus ihm ein großer Mann werden. Auch genügte ihm noch

---

[4] 47, 636, 5 ff. / 61, 62.
[5] 20, 427, 18 / 140.
[6] 47, 636, 5; 10 I 1, 239, 7, 243, 6; 28, 62, 11 / 61, 52, 55, 536.
[7] 27, 531, 10 ff. / 25.
[8] 9, 408, 39; 47, 196, 11; 10 I 1, 214, 13 / 66, 176, 29.
[9] 10 I 1, 225, 21 / 35.
[10] 46, 726, 35 / 112.
[11] 15, 557, 6; 20, 391, 1 / 467, 473.
[12] 45, 468, 20 / 379.
[13] 1, 277, 7 / 339.
[14] 17 I, 276, 11 / 306.

nicht der niedrige Stand seiner Familie ... sogar mit Sündern, Zöllnern und Huren wie Matthäus und Maria Magdalena hat er Umgang, hängt sich an diese lose Rotte. ... So übertritt Christus die Satzungen der Väter, indem er am Sabbat heilt. Da sagen sie: Ei, er muß ein Schalk sein, er feiert keinen Tag, hält einen Tag wie den anderen ... So tat er, als er unter den Menschen lebte. In seinem Todesleiden aber wird er nicht allein den Menschen, sondern dem Teufel preisgegeben, und was das Allerschwerste war, er wird ein Sünder vor Gott, dem Vater ... Er trägt die Gestalt der Armen, die man verachtet. Wir können an Christus das Urbild alles Elends und Jammers schauen ... So steht die Leiter auf der Erde ... Darum, wer Gott erkennen will, der schaue auf die Leiter, die fest auf der Erde ruht." [15] Daß diese Leiter, d.h. Christus, in seiner ganzen irdischen menschlichen Wirklichkeit, fest auf der Erde steht, sichtbar und anschaubar, das ist für Luther von so entscheidender Bedeutung, daß er immer wieder davon reden muß.

So zeichnet er in seiner Auslegung des Johannesevangeliums die einzelnen biblischen Geschichten mit feinen Pinselstrichen nach: wie er Lust zur Hochzeit hat und zur Hochzeit geht [16]; wie er den Tempel reinigt und die Wechsler austreibt, vom Eifer um Gott ergriffen, nicht nur mit dem Munde redend, sondern mit der Hand eingreifend [17]. Wie er mit dem „Fräulein aus Samaria" am Jakobsbrunnen zusammentrifft und „wie fein der Herr mit ihr umgeht" [18]. Wie er mitten im Laubhüttenfest in den Tempel hinaufgeht und lehrt (Jo 7, 14 f.). „Er muß ein Herz gehabt haben, daß er ihnen vor die Nase tritt." Was für eine Kühnheit, was für ein kecker Mut und Ernst, nach Jerusalem hinaufzugehen, ohne nach weltlichem und geistlichem Regiment zu fragen [19]. Einen breiten Raum nimmt die Lazarusgeschichte ein, in der so viel darinnen ist, was sich mit einer Predigt nicht sagen läßt, eine Geschichte, in der Christus sich selber malt und in der eine „unerhörte Predigt" geschieht [20]. In Jerusalem ist er „mit großer Ehre" eingeritten, mit „fröhlichem Gepränge", daß alle Leute herzulaufen und Palmzweige und Kleider auf den Weg breiten, aber „sein Herz ist voll Jammer". „Es ist ein König voll Herzeleid und Jammer", arm und nicht wie ein Kaiser, aber geistlich doch wie der allmächtige Gott; voll Traurigkeit, ängstlich und jämmerlich, aber dennoch heilig und ein Heiland [21]. Dann die Fußwaschung, wie die göttliche Majestät sich herniederläßt und den elenden Menschen die Füße wäscht [22]. Wie er dann unter den Jüngern sitzt und sie mit ihm reden läßt wie ein Geselle mit einem Gesellen, „und obendrein hält er Johannes im Arm, mit der anderen Hand teilt er das Brot aus und schenkt Wein ein" [23]. Dem Judas taucht er den Bissen ein und redet mit ihm, und Judas scheidet sich von dem Herrn und geht damit in den Tod [24]. Von den Ereignissen

[15] 9, 405, 26 / 388.
[16] 17 I, 29, 11; 36, 93, 12 / 90, 105.
[17] 46, 727, 35 f.; 744, 35 f. / 113, 116.
[18] 47, 220, 10; 226, 40 / 178, 180.
[19] 33, 344, 3 / 248.
[20] 49, 50, 14; 53, 6; 54, 5 / 344, 348/9.
[21] 1, 270, 25; 46, 250, 7, 16; 254, 12 / 300; V 106/7, 108/9.
[22] 15, 507, 24 / 367/8.
[23] 20, 312, 5 / 374.
[24] 20, 313, 18 / 374, 376.

der letzten Nächte hat Luther folgende Vorstellung: „Zuerst wurde das Mahl gehalten, wo sie das Passa nach dem Gesetz Mosis aßen. Dann wusch Christus die Füße, hernach setzte er das Sakrament ein. Dies alles übergeht Johannes.“ [25] Es ist ihm vor allem um die Predigt Christi zu tun. Es folgt also die Predigt nach dem Abendmahl und beim Aufbruch nach Gethsemane — „Es ist kein lieblicher Gespräch gewesen vom Anbeginn der Welt an als dieses“ — ein Gespräch in lieblicher und freundlicher Gesellschaft, wo er voller Traurigkeit und Angst ist und den Tod vor Augen sieht und dennoch statt selber Tröstung zu empfangen, sein Leiden vergißt und seine Jünger tröstet. Es sind seine letzten Worte, gleichsam sein Valet an seine Jünger [26]. Im hohenpriesterlichen Gebet betet er, als hinge er schon am Kreuze [27].

Mit der Passion hebt die Verklärung an. Jetzt nimmt Christus das Reich ein, um alles in der Hand zu haben [28]. In Wochenpredigten, in einer fortlaufenden Auslegung der Passionsgeschichte behandelt sie Luther Wort um Wort, Zug um Zug, Bild um Bild. Eine zusammenhängende Darstellung gerade der Passionsgeschichte liegt ihm besonders am Herzen. „Wenn ich Zeit hätte, machte ich aus den vier Evangelisten eine einzige Passionsgeschichte.“ [29] Von 1528 an richtet er sich nach der Bugenhagenschen Harmonie. Überall würzt er den Bericht über die „Historie“ mit einer Fülle von Bemerkungen, die zeigen, wie scharf er die einzelnen Abschnitte und Szenen vor sein geistiges Auge stellt. Dabei betont er immer wieder, daß die Passionsgeschichte bekannt und in täglichem Brauch sein müsse [30], und weist darauf hin, wie „mit allem Fleiß“ Tage, Stunden, Personen und Orte genannt sind [31]. „Es ist in der Passion alles mit hoher Kunst und trefflichen Stücken geschrieben zu unserer Lehre.“ [32]

Der Passion im engeren Sinne geht die Salbung Jesu in Bethanien voraus, wo der Herr mit lauter Todesgedanken umgeht und sein Herz voller Traurigkeit und Todesangst ist [33]. Die Leidensgeschichte selbst verdeutlicht sich Luther aufs genaueste und gibt sich über die einzelnen Stunden vom Abendmahl angefangen bis zum Tode des Herrn genaue Rechenschaft. Man soll die Passionsgeschichte dem Volke vorlesen, damit sie im Gedächtnis behalten werde, und soll sie am besten in 6 Abschnitte einteilen: das Abendmahl — der Garten Gethsemane — Kaiphas — Pilatus — das Kreuz — das Begräbnis [34].

Beim Abendmahl tut er „etwas Besonderes“, ein „besonderes, auserlesenes Werk“, weil er allmächtig ist [35]. Nach dem Gesetz hat er das Passa gehalten und mit seinem Leibe das wahre Passa erfüllt. „So ist an einem Tage des Passa Moses und das wahre Passa geschlachtet und ging die ganze Nacht und

---

[25] 15, 505, 21 / 365/6.
[26] 37, 74, 24; 41, 573, 7, 17; 28, 69, 9 / 494, 513, 544.
[27] 28, 81, 2 / 563.
[28] 20, 315, 6; 27, 165, 18; 17 I, 245, 20 / 377, 425, 490.
[29] V 28*.
[30] 46, 241, 2; 29, 219, 2 / V 100.
[31] 28, 373, 3 / V 69, 143.
[32] 29, 226, 11 / V 80.
[33] 46, 242, 1; 249, 14; 250, 7 / V 70, 101, 106.
[34] 45, 438, 32 / V 151.
[35] 46, 270, 13 / V 120.

den folgenden Tag bis zum Begräbnis."[36] In jenen Tagen geht der Herr im Ringen des Todes einher, seine Gedanken sind aufs Sterben gerichtet. „Christus war kein Melancholikus, aber er hat mit dem Teufel und dem ewigen Tode gerungen."[37] Jo 14—16 berichten, was Jesus gesprochen, Jo 17 was er gebetet hat. Darnach ging er durch den Bach Kidron[38]. Wie das Abendmahl nicht seinesgleichen gehabt hat, so ist's auch mit diesen „Tischgesprächen"[39]. Nachdem er das letzte Gebet vollendet hat, wird er Priester und opfert, nämlich sich selbst[40]. Immer ist wohl zu bedenken, „wer, wie gesinnt und wie groß Christus ist". „Diese Person muß man ausmalen über alle Heiligen ... Kein anderer Evangelist hat sich so beflissen die Person einzuprägen als Johannes."[41]

Im Garten Gethsemane weint und klagt der Herr und wird mit einem freundlichen Zeichen, dem Zeichen des Friedens und der Liebe verraten. „Im Garten haben wir begonnen zu sündigen; darum begann auch die Passion im Garten."[42] Bei der Gefangennahme wird Christi Majestät offenbar, „wie groß der Mann sei". Denn mit einem Wort stößt er die Häscher zu Boden. Dann gibt er sich hin wie ein Lamm, das unter die Wölfe fällt[43]. Nun steht Jesus vor dem Hohenpriester Hannas und wird von einem Schelm, der äußerlich seinem Herrn hoffieren will, geschlagen[44]. Von Kaiphas wird er als der „ärgste Gotteslästerer" verdammt[45]. Judas erhängt sich. Sein Bauch zerbirst. Der Teufel hat seine eigene Lust an ihm gehabt[46]. „Aufs fleißigste" haben alle Evangelisten die Verleugnung des Petrus und seinen Fall beschrieben. Ihn „zerhauen sie so schändlich", weil hier der überschwenglich große Trost der Vergebung der Sünde und Frucht und Nutzen der Passion anzusehen ist[47].

Aufs eingehendste und unter Beobachtung aller einzelnen Züge wird die Pilatusszene beschrieben. Wenn Pilatus fragt: „Was ist Wahrheit", so sind das „heidnische Possen aus einem frechen Gewissen". Es ist „ironisch" geredet[48]. Die Juden wollen lieber den Teufel zulassen, ehe sie sich von der Wahrheit bekehren lassen, und bekennen sich zu Barrabas, einem „stadtbekannten Mörder"[49]. Pilatus läßt Jesus geißeln und denkt: „Ich will sehen, ob sie ihren wütigen Neid sättigen können." Obwohl er ein Bluthund ist, rührt es ihn und er spricht: „Sehet, welch ein Mensch!" Aber sie haben die „unverschämte, diamantene Stirn", daß sie schreien: „Kreuzige!", „rein aus mit ihm, daß nicht ein Stäublein und kein Gedächtnis an ihm übrigbleibt"[50]. Nun fangen die Soldaten ein Fastnachtspiel mit ihm an und haben ihren „unsagbar giftigen Spott" mit ihm[51]. Die Juden machen ihre „faule Klage" vor Pilatus geltend, daß Jesus

---

[36] 46, 258, 12 / V 112.
[37] 46, 258, 20 f.; 267, 19 / V 113, 118.
[38] 46, 275, 9 / V 123.
[39] 46, 275, 16 / V 123.
[40] 28, 202, 3 / V 26.
[41] 28, 222, 2; 234, 7 / V 30, 32.
[42] 29, 230, 22; 233, 7; 17 I 349, 16 / V 84/5, 158.
[43] 28, 234, 10; 257, 1 / V 32/3, 38.
[44] 28, 279, 3 / V 46.
[45] 29, 235, 13 / V 87.
[46] 29, 237, 7 / V 88.
[47] 28, 273, 3 / V 43.
[48] 28, 300, 13; 320, 7; 27, 113, 8 / V 56, 163.
[49] 28, 325, 1 / V 57.
[50] 28, 331, 5; 338, 4; 343, 3 / V 59/60, 62.
[51] 28, 335, 6 / V 60.

sich selbst zu Gottes Sohn gemacht habe. Da wird Pilatus ängstlich: wenn er einen Gottessohn gegeißelt hätte, so hätte er sich sehr „verbrannt“ [52]. Als Pilatus bereit ist, Jesus loszugeben, ist er der „allerheiligste Mensch auf Erden“. Aber da zwingen sie ihn, indem sie mit dem Kaiser drohen. Da fällt er von der Wahrheit „wie ein Blatt vom Baum im Herbst“. Er wird blind und spricht Jesus das Urteil. „Der Evangelist beschreibt es fleißig, wie öffentlich Christus gerichtet worden ist und welch große Richterherrlichkeit Pilatus dabei aufgewendet hat.“ [53] Als widerspenstiger Aufrührer gegen die kaiserliche Majestät und Obrigkeit wird Jesus verdammt, er, der „König der Herrlichkeit“ [54]. Genau nennt der Evangelist „Zeit, Person, Ort und alle Gelegenheit“: es war der Rüsttag auf Ostern um die 6. Stunde [55].

Nun wird Christus nicht an einen sonderlichen Platz geführt, sondern an den „gemeinen und bekannten Ort, wo die Verbrecher getötet werden“ [56]. Die Worte zu seinen Häupten sind ihm zur Schmach geschrieben. Johannes „macht einen fleißigen Text von seinen Kleidern ... und zeigt eine geistliche Deutung an“ [57]. Auch Maria tut Jesus hinweg. Er will allein sein. „Sie ist ja mit Recht unsere Mutter, aber wenn wir auf sie bauen sollten, wird Christus Amt, Ehre und Leiden genommen.“ [58] Die Vorübergehenden lästern Christus. „Der Schächer spottet niemand; denen haben sie gewiß guten Wein gegeben.“ Jetzt rächt sich der Teufel an ihm: „Er nimmt ihm die Kleider und verspielt sie, die Ehr ist auch hinweg aufs allerschändlichste ... darnach auch die Mutter. Von der Seelenmarter Christi will ich schweigen, die wir niemals wissen und erfahren werden. Denn er hat nicht allein am Leibe, sondern auch an Seele und Herz gelitten.“ [59] Auf den einen Schächer wird der Blick gerichtet. „Er ist der erste Heilige im Neuen Testament geworden durch die Passion Christi.“ In der Stunde, da Sünde und Strafe über ihm zusammenschlagen, weiß er, was er tun soll. Er „hangt der Gnade allein an“ [60]. Da ward eine Finsternis über dem ganzen Land. Mit dem Psalmwort aus Ps 22 klagt der Herr seine tiefste Not. „Wir verstehens nicht, daß der, der unser Heiland sein soll, schreit, daß er verlassen sei. Es ist der Herr, der unsere Sünden trägt ... Das Beste ist, daß er nicht verzweifelt, sondern Gott anruft.“ [61] Dann spricht er: „Es ist vollbracht“ und neigte das Haupt und verschied. „Er ist unser Hoherpriester Aaron; denn er gibt sein Leben ganz dahin und opfert es.“ [62] Der Hauptmann, der ungläubige Heide, wagt den Mund aufzutun. Er fährt getrost heraus mit seinem Wort und bekennt sich zu Christus. „Das Zeichen von dem Wasser und Blut, das aus seiner Seite floß, gehört auch besonders behandelt.“ Daß ihn einer der Ratsherrn begraben hat, ist ein „seltsam Ding“, eine „große Kühnheit“ [63] gewesen.

---

[52] 28, 356, 4 / V 65.
[53] 28, 367, 6; 369, 1; 372, 1 / V 68.
[54] 28, 379, 3; 29, 241, 22 / V 71, 92.
[55] 28, 373, 3 / V 69.
[56] 28, 388, 4 / V 73.
[57] 29, 242, 7 / V 92.
[58] 29, 243, 15 / V 93.
[59] 29, 244, 5 / V 93.
[60] 29, 246, 5; 248, 1 / V 95, 96.
[61] 29, 249, 12 / V 97.
[62] 29, 250, 15 / V 98.
[63] 29, 252, 6, 19 / V 99.

Auf die Stunden von Golgatha bleibt dauernd das Auge Luthers gerichtet. Immer wieder ringt er nach Worten und häuft die Worte, um die unfaßbare Hintergründigkeit dieses Geschehens, die — menschlich gesprochen — rätselhafte, ausweglose Finsternis und die unausdenkbare Furchtbarkeit dieser Stunde zu bezeugen und zu umschreiben. Das Bild, das hier sichtbar wird, so, wie es seit den Tagen der Urkirche niemals mehr geschaut wurde, ist der Crucifixus des Isenheimer Altars: Christus, nackt und bloß, zum Auswurf geworden all der nichtsnutzigen Bösewichte[64], verdammt als ärgster Gotteslästerer[65], nicht allein den Menschen, sondern dem Teufel preisgegeben und was das Allerschwerste war, Sünder vor Gott, der unsere Sünden trägt als wären sie seine eigenen, das Urbild alles Elends und Jammers[66], verdammt, verfinstert, aufs höchste gelästert, verachtet und verspottet[67], aufs schmählichste und schimpflichste zwischen zwei Schächern und Mördern hangend als ein „Hauptschalk"[68], in äußerster Gottverlassenheit von Gott dahingegeben, der sich stellt als hätte er seiner vergessen[69] — so stirbt er „wie der ärgste Bube auf Erden"[70]. Diese Stunde besiegelt, vom Menschen her gesehen, seinen völligen Untergang. „Ich habe dich verklärt, aber darüber gehe ich unter ... darüber sterbe ich."[71] Alles ist verloren, seine Lehre und seine Werke. Gott läßt ihn versinken[72]. Dieser Hingang zum Vater, der sich doch hier vollzieht, geschieht nicht durch einen Sprung in den Himmel, sondern durch Mord, schändlichen Tod und Sprung in die Hölle. Es sieht so aus, „als sei es ein Gang von der Welt weg in den Abgrund der Hölle"[73]. Kurz: Hier ist der „schändliche Christus" in seiner Kreuzesgestalt[74]. In allem aber der, der dem Vater gehorsam ist, gehorsam bis zum Tod, der das Leben fahren läßt und den Tod auf sich nimmt in völliger Hingabe an Gott, in äußerster Gottverlassenheit allein auf Gott trauend — höchster Gottesdienst und Opfer vor Gott[75]. Darum ist diese Stunde finsterster Finsternis die Stunde der Verherrlichung, der größten Glorie. Auf diesen Christus „in aller Schmach, Unglück, Sünde und Sterben und gerade auf ihn sind die Augen des Herrn gerichtet"[76]. Auf *diesen* Christus in seiner Kreuzesgestalt die Augen des *Herrn!* Beides zusammen macht die tiefe Tiefe des Kreuzesgeschehens, wie es Luther versteht, aus.

Nicht minder gründlich und eingehend behandelt Luther die Ostergeschichte. Dabei versucht er alle Evangelisten in eine rechte Ordnung zu bringen[77]. Johannes „hat die Auferstehung so fleißig beschrieben und nichts ausgelassen, was dazu nützlich wäre"[78]. Die Auferstehungshistorie wäre es wert, daß man sie

---

[64] 1, 77, 10; 15, 506, 16 / 357, 367.
[65] 29, 235, 13 / V 87.
[66] 9, 406, 4 / 388.
[67] 28, 84, 16 / 564.
[68] 28, 84, 17; 10 III, 149, 3 / 564, 460.
[69] 37, 73, 11; cf. Anm. 64; / 357, 323.
[70] 28, 80, 4 / 562.
[71] 28, 108, 5, 11; 114, 2 / 574, 576.
[72] 28, 68, 7; 66, 14 / 540, 543.
[73] 41, 574, 12, 25 / 514/5.
[74] 29, 358, 5; 15, 505, 6 / 430, 365.
[75] 29, 373, 1; 1, 270, 29; 45, 683, 13, 18 / 357, 440, 300, 451.
[76] 9, 407, 29 / 301, 390.
[77] 1, 53, 7 / V 262.
[78] 28, 431, 4 / V 332.

Stück für Stück durchnähme[79]. So geht er daran, das Osterevangelium „von Stück zu Stück" anzusehen und wie schwer es zu glauben ist. Auch hier werden Zeiten, Personen und Orte angegeben[80]. Es würde viel zu weit führen, dies im einzelnen zu besprechen. Ein „Stück" nach dem anderen hält Luther in seinen Predigten der Gemeinde vor Augen: die Frauen am Grabe, die Botschaft des Engels, Petrus und Johannes, die zum Grabe eilen, Maria Magdalena und was es heißt: Rühre mich nicht an! Der Auferstandene und Petrus: „Weide meine Schafe" usw.[81].

So ist es Luther in seinen Predigten und seiner Auslegung des Evangeliums ein ernstliches Anliegen, ein möglichst anschauliches Bild von der „Historie" zu geben. Dieses Perfectum, diese „Geschichte, die da geschehen ist", ist für ihn das Fundament des Baues, der sich in seiner Verkündigung und Theologie darauf erhebt. Aber in demselben Atemzug kann dann Luther sagen, daß die Historie allein nichts nütze sei. Darum schickt Luther gelegentlich der Bezeugung und Beschreibung einer geschichtlichen Szene eine Ermahnung voraus, in der gesagt wird, daß wir vor allem auf „Nutz und Brauch" der Historie dringen müssen[82]. Die Passionsgeschichte z. B. soll nicht nur Historie bleiben, sondern wir sollen sie recht brauchen lernen, d. h. sie im Glauben ergreifen, auf ihr stehen[83]. Kümmern wir uns um Dornenkrone, Nägel und Kreuzpartikel usw., so verlieren wir den rechten Brauch der Passion[84]. Wir dürfen nie vergessen, daß alles uns gilt, mir und dir, daß es um unsertwillen geschehen ist und uns angeht[85]. Mit größter Energie dringt Luther darauf: Wenn das Herz nichts von der Historie, etwa der Auferstehung schmeckt und davon „angezündet" wird, ist sie vergeblich gehört und ist in dir tot. Denn die Historie wissen auch die Teufel und Gottlosen. „Aber wozu die Historie dient, das erst ist die wahre geistliche Erkenntnis."[86] Zu solcher wahren Erkenntnis aber kommt es durch die Predigt. Die Auferstehung, für uns geschehen, wird durch die Predigt ausgeteilt und kundgemacht[87]. Es ist also wohl wahr, daß man die Historie Stück für Stück durchnehmen soll, aber das erste, was folgen soll, ist dies, daß wir sie so ansehen, daß sie unser ist und mich und dich angeht[88].

So gehört für Luther beides untrennbar zusammen: die Historie und der rechte Nutzen und Brauch der Historie durch die Verkündigung, die uns die Historie so nahebringt, daß wir von ihr betroffen, angesprochen, niedergeworfen und aufgerichtet werden. „Erst die Verkündigung macht das Ereignis zu einem Ereignis ‚für uns'."[89] Darüber sei weiter unten noch ein Wort gesagt[90].

---

[79] 29, 261, 10 / V 352. [80] 29, 271, 12 f. / V 357.
[81] 29, 292; 6, 316, 20; 54, 273, 16 / V 368, 387, 392.
[82] 46, 285, 16; 286, 9 / V 130/1.
[83] 46, 290, 6; 295, 17; 297, 13; 29, 229, 1, 13 / V 134, 139, 82. [48] 17 I, 352, 23 / V 147.
[85] 17 I, 353, 17; 46, 252, 6; 49, 91, 33 / V 148, 108, 164.
[86] 21, 224, 27; 17 I, 86, 27 f. / V 291, 296.
[87] 27, 118, 1; 28, 121, 2 / V 333, 338. [84] 17 I, 352, 23 / V 147.
[89] Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche, Beiheft 2 zur „Evangelischen Theologie", Ernst Wolf, Die Christusverkündigung bei Luther, S. 179 ff., hier S. 209.
[90] cf. III, 3, S. 36 f.

2. *Wahrhaftiger Gott und auch wahrhaftiger Mensch*

„Der Sohn selbst ist ein unbegreifliches Geheimnis für uns: wie er völlig eins ist mit dem Vater und doch völlig eins ist mit uns. Alles, was die christliche Kirche im Laufe der Jahrhunderte darüber ausgesagt hat, ist nur eine Umschreibung dieses Geheimnisses."[1] Auch Luther geht es um nichts anderes als um die Umschreibung und Bezeugung dieses Geheimnisses. Dabei leitet ihn die tiefe Überzeugung, daß die chalkedonensische Christologie der sachgemäße Ausdruck der Lehre der Schrift ist, des neutestamentlichen Christuszeugnisses. „Gott selbst ist es, der im Logos Mensch wird, und es ist die wirkliche ‚Menschheit', von der Geburt bis zum Tode, in der er als der Handelnde real gegenwärtig ist."[2]

Die Predigt von dem Christus, der wahrhaftiger Gott ist vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, ist nach Luther das Hauptanliegen des Johannesevangeliums und des Evangelisten, der als ein „mächtiger" und „gewaltiger" Evangelist und anders als die anderen Evangelisten auf diesen Hauptartikel dringt, daß einem das Herz lachen möchte[3]. Immer beschreibt er den Sohn Gottes so, „daß er ein wahrhaftiger und der allerfreundlichste Mensch ist, und zum anderen, daß er Gott ist"[4]. Je nach der Front, der gegenüber er sich befindet, liegt der Akzent bald auf dem ersteren, bald auf dem letzteren. „Er predigt schier in allen Buchstaben Christi Gottheit", wie er z.B. im Prolog dem ganzen Buch diese Überschrift setzen will: „Jesus Christus, *Gottes* Sohn, durch den alle Dinge geschaffen sind."[5] Aber der Evangelist setzt seine Worte so, „daß er ja den Menschen Christum nicht verwerfe und doch seine Gottheit ausrufe"[6].

Luther sieht den Evangelisten im ständigen Kampf wider den Satan, der in den Ketzern wirksam ist und bald die Gottheit Christi, bald seine Menschheit bestreitet[7]. So leugnen z.B. die Manichäer seine wahre Menschheit: Maria hat nicht einen Sohn geboren, sondern ein Mondkind, wie umgekehrt Ketzer wie Kerinth und Arius seine wahre Gottheit bestreiten. Der eine sagt, Christus sei nicht vor seiner Mutter gewesen, sondern habe sein Wesen in seiner Mutter angefangen, der andere: Christus sei zwar vor der Welt gewesen, aber er sei nicht Gott von Art und Wesen[8]. Demgegenüber treibt Johannes diesen Artikel von der Gottheit Christi so gewaltig wie kein anderer Evangelist: Christus ist Gott, nicht nur dem Namen, sondern dem Wesen nach. Er ist „nicht einer, den man nur so nennt, sondern ein geborener Gott", nicht geworden und geschaffen, sondern von Ewigkeit her. „Das Wort ist nicht geworden, sondern es war."[9] Er ist der Schöpfer Himmels und der Erde[10], der einige Sohn Gottes, der alle

---

[1] Julius Schniewind, Nachgelassene Reden und Aufsätze, S. 29.
[2] Ernst Wolf, a.a.O. S. 196.
[3] 27, 529, 8; 15, 505, 3; 28, 90, 4; 36, 185, 24 / 24, 365, 567, 152.
[4] 49, 51, 37 / 346.
[5] 10 I, 197, 21; 27, 529, 4 / 10, 24.
[6] 10 I 1, 222, 22/33.
[7] 27, 528, 4 / 23.
[8] 27, 519, 4; 520, 5; 521, 7; 522, 1 / 20, 21.
[9] 27, 524, 1 / 21, 22, 24.
[10] 27, 533, 7 / 26.

Herrlichkeit hat, die der Vater hat[11], der das erste Gebot und damit das Reich der Herrlichkeit im Unterschied zum zweiten Gebot und dem Reich des Glaubens und der Gnade auf sich zieht, indem er die Ehre, die Gott gebührt, auf sich zieht: Wer mich ehrt, der ehrt auch meinen Vater. „Denn ich und der Vater sind eins" (Jo 10, 30)[12]. Er will, daß man an ihn glauben soll[13]. Indem er auf das Gebet in seinem Namen das Siegel drückt: Das will ich tun, „führt er die Sprache dessen, der rein und lauter Gott ist"[14]. Indem er sagt: „Ich bin die Auferstehung und das Leben", malt er sich selber ab[15]. Indem er die Sünden vergibt, Gerechtigkeit schenkt und das ewige Leben gibt, tut er die Werke des Schöpfers, der ewigen Gottheit[16]. Und wenn er im hohepriesterlichen Gebet sagt: „Alles, was dein ist, das ist mein", so ist auch die ewige Gottheit darin eingeschlossen[17]. Wer ihn mit den rechten, d.h. durchs Wort geöffneten Augen ansieht, sieht in ihm den Schöpfer Himmels und der Erden . . .[18] Er ist von Gott ausgegangen und darum trägt er das Wesen Gottes in sich[19].

Und auch wahrhaftiger Mensch. Gegenüber allem Doketismus wird die wahre Menschheit Christi aufs stärkste betont. Das Wort ward Fleisch, ohne aufzuhören das Wort zu bleiben, d.h. „wahrer Gott vom wahren Gott", aber es ward Fleisch, ging ein in die volle leibhaftige Wirklichkeit des Menschen. Ein wie ernstes Anliegen es der Auslegung Luthers war, dies wieder und wieder zu betonen, hat der vorangegangene Abschnitt zu zeigen versucht. Aber Gottheit und Menschheit in *einer* Person vereint. Diesem „paradoxen Wunder der einen Person aus zwei Naturen"[20], diesem Geheimnis sinnt Luther unaufhörlich nach und bleibt anbetend davor stehen: „In unser armes Fleisch und Blut verkleidet sich das ewig Gut." Der Sohn der Maria und Gottes Sohn ein einziger Sohn, nicht zwei Söhne. „Gott ist Mensch, Mensch ist Gott, unzertrennt in einer Person. Gottes Kind und Menschenkind ist ein Kind. Es liegt Macht in diesem Artikel. Denn wenn die Person zertrennt wird, dann haben wir unsere Seligkeit verloren."[21] Wenn Maria ihren Sohn mit ihren Augen angesehen hat, so hat sie Gottes Sohn gesehen. Johannes ist beim Abendmahl in Gottes Armen gelegen und die Apostel haben in seiner Stimme Gott selbst persönlich gehört[22]. Er trägt wohl menschliche Gebärden, und ist doch Gott von Art[23]. Eingeschlossen in die menschliche Natur ist die wahre Gottheit. Wer vor ihm niederfällt, fällt vor dem nieder, der wesenhaft Gott ist[24].

Wie Gottheit und Menschheit, so sind auch ihre Werke immerdar ineinandergemengt. Wenn er sagt: Lazarus ist gestorben, wenn er weint und traurig ist und ihn seinen Freund nennt, so ist das menschlich geredet und gehandelt. Wenn er sagt: er schläft: „Das redet Gott; denn niemand redet so vom Tod im Grab als

---

[11] 10 I 1, 245, 6 / 55.
[12] Ti 1, 358 / 208/9.
[13] 46, 373, 2 / 501.
[14] Ti 2, 16 / 401.
[15] 49, 53, 3 / 348.
[16] 46, 373, 3 / 501, 567.
[17] 28, 90, 5 / 586.
[18] 28, 138, 3 / 587.
[19] 28, 65, 23 / 540.
[20] Ernst Wolf, a.a.O. S. 195.
[21] 47, 635, 16 / 58.
[22] 47, 636, 19; 637„ 14 / 343, 346.
[23] 47, 715, 23; 49, 51, 37 / 343, 346.
[24] 28, 487, 17, 21 / 394.

nur Gott." Dasselbe gilt von dem Wort: Ich will ihn auferwecken, und vollends von 11,25. „Diese Worte gebühren keinem außer dem wahrhaftigen Gott. Man darf nicht an einen Menschen glauben." So redet und handelt der Herr wie Gott und Mensch und doch ist's nur der *eine* Christus. „Johannes ist geflissentlich darauf bedacht, daß er den Herrn Christus in den zwei Naturen behält."[25]

Mit einigen Bildern verdeutlicht sich Luther das Geheimnis dieser „wunderbarlichen Person"[26], die zugleich Gott und Mensch ist. Die Menschheit Christi ist wie ein Spiegel oder wie ein gefärbtes, gemaltes Glas, durch das seine Gottheit hindurchleuchtet, oder es ist wie bei der Sonne, die durch eine lichte Wolke scheint. Dabei ist die Menschheit Christi „die Wolke und Vorhang dieses Lichts"[27]. Zum Gleichnis mag auch das glühende Eisen dienen. „Wer an das Eisen rührt, rührt an das Feuer", „wer eines trifft, trifft beides, weil die eine Person wie Eisen und Feuer ist"[28]. Oder: die „liebe Menschheit Christi" ist unser Tempel und Schloß, der rechte Tempel, in dem Gott wahrhaftig wohnt und in dem wir zu Gott treten[29]. So ist die Menschheit Christi ganz und gar transparent, durchscheinend. Die Klarheit Gottes bricht durch sie hindurch. Sie ist der „Raum", in dem Gott anwesend ist und den er ganz und gar erfüllt. Denn geistlich lebt der Sohn immerdar im Himmel. In seinem Fleisch leuchtet der heilige Geist mit seinem Glanz[30]. Darum ergreifen wir in ihm den rechten wahren Gott. Von sich selber bekennt Luther: „Ich habe so viele Erfahrungen von der Gottheit Christi erlebt, daß ich sagen muß: Entweder gibt es überhaupt keinen Gott oder er ist es ... Ich weiß wohl, was der Name Jesus an mir getan hat."[31]

Aber diese Herrlichkeit göttlichen Wesens ist — und das trennt Luther von aller monophysitischen Häresie — in der Menschheit Christi verborgen, verborgen sub contraria specie. Niemand kennt ihn als den, der er ist. Zwar scheint das Licht, aber so, daß es kein Ansehen hat. „Es war zu einfältig in der Gestalt."[32] „Jetzt sehen wir ihn im Glauben verborgen, dann werden wir ihn sehen unverborgen. Gleich wie wenn ich ein güldenes Bild durch ein gemaltes Glas sehe oder sonst verdeckt, und darnach bloß aufgedeckt (vgl. 1Kor 13,12)."[33] So lebt Christus in Gott verborgen und heimlich. Er hat die Gestalt Gottes abgelegt und ist erfunden worden in der Gestalt des Menschen (vgl. Phil 2,5 f.), der Verachtung und dem Hohn des Volkes preisgegeben[34]. Zum Herrn aller Dinge ist er geworden als der — Gekreuzigte[35]!

So ergreift nur der Glaube in dem Menschgewordenen das wahrhaftige göttliche Wesen. Aber das ist nicht der rechte Heilsglaube, der sich mit dem Bekenntnis begnügt, daß Christus Gott und Mensch ist. Sein Wesen hilft mir gar nichts[36]. Sondern daß er, der wahrhaftiger Gott ist, „mein Gott ist, für mich

[25] 47, 715, 6 / 343.
[26] E. Wolf, a.a.O. S. 195.
[27] 10 I 1, 223, 21 / 34.
[28] 47, 637, 1 / 61.
[29] 46, 760, 40; 762, 28 / 119/20.
[30] 20, 427, 38 / 141.
[31] Ti 1, 269 / 267.
[32] 27, 532, 8 / 25.
[33] 10 I 1, 223, 15 / 34.
[34] 20, 428, 31; 1, 269, 12 / 142, 298.
[35] 15, 536, 21 / 321.
[36] 15, 468, 36 / 239.

gestorben — das ist nicht geliebt und gebetet, sondern mit den Armen des Herzens ihn geherzt: an dir hange ich, auf dich verlasse ich mich". Der rechte Glaube schließt Christus in die Arme[37]. So wird aus der fides historica der rettende Heilsglaube, der entzündet und erweckt wird durch die viva vox evangelii. An diesem uns ganz persönlich zugewandten und im glaubenden Hören auf das lebendige Zeugnis uns ergreifenden Christus liegt Luther alles. Ein Christus, von dem ich nur historico modo Kenntnis nehme, ist mir wenig oder nichts nütze.

3. Ich und der Vater sind eins

Warum hängt für Luther alles daran, daß Christus wahrhaftiger Mensch und auch wahrhaftiger Gott ist? Warum hängt unserer Seelen Seligkeit davon ab? Weil uns in seinem Wort und Werk *Gott selbst* begegnet. Darum gilt es unverwandt auf Christus zu schauen, unablässig auf ihn zu hören. Hier ist Gott selbst zu finden, das offenbare und unverhüllte Antlitz Gottes. „Christus ist Gott selbst"[1], „der Herr Zebaoth und ist kein anderer Gott." Mit gewaltiger Eindringlichkeit weiß Luther dies zu bezeugen, in Sätzen von solcher Kraft und Mächtigkeit, daß man sofort erkennt, daß hier das zentrale Anliegen und Interesse seiner Auslegung wirksam ist. Wie ein roter Faden, oft in glänzenden Formulierungen, mitunter in lapidarer Kürze und Wucht zieht sich dieser Kernsatz seiner Theologie durch die ganze Auslegung des Johannesevangeliums hindurch. Alles, was sonst noch gesagt werden muß über den Erlöser und sein Erlösungswerk, ist ja nur möglich und gültig unter der Voraussetzung, daß Jesus der ist, der er ist, nämlich „Gott selbst, sofern er sich offenbart"[2].

Diese Einheit von Vater und Sohn kann Luther zu Jo 1,18 mit dem ergreifenden Bild ausdrücken: „Von dem eingeborenen Sohn Gottes haben wir's empfangen, der dem Vater an seinem Halse hängt und liegt ihm in den Armen ... und ist ihm so nahe, daß er gewiß weiß, was der Vater in seinem Herzen beschlossen hat." „Der Sohn ist des Vaters Herz."[3] Er ist nach Jo 1,1—3 das Wort, das Gott in sich selber spricht und das in ihm bleibt und nimmer von ihm gesondert wird und das ganze Wesen der göttlichen Natur mit sich bringt. Beides ist wahr: Das Wort ist Gott und Gott ist das Wort[4]. Wenn Christus spricht, spricht die ungeteilte Gottheit. „Hier spricht Gott ganz ungeteilt."[5] Sein Wort ist aufs gewisseste auch des Vaters Wort. Alles, was er spricht, spricht der Vater. Gott hat sein Wort in seinen Mund gelegt[6]. „Die persönliche Stimme Gottes ist die Rede Christi geworden. Wer ihn hat reden hören, der hat Gott selbst persönlich gehört." Der hört den wahrhaftigen Gott[7], wie er den Vater sieht, wenn er Christus gesehen hat. Denn er ist das lieblichste Bild Gottes. In

[37] 46, 374, 6 / 502.
[1] E. Wolf, a.a.O. S. 199.
[2] Rud. Bultmann, Das Johannes-Evangelium, S. 20.
[3] 46, 666, 5 / 67.
[4] 10 I 1, 186, 16; 192, 6 / 4, 7.
[5] Ti 2, 16 / 402.
[6] 28, 123, 5, 10; 124, 14; 33, 392, 1 / 580/1; 252.
[7] 47, 637, 15; 28, 118, 8 / 62, 578.

ihm sieht er, was Gott in seinem heimlichen Willen hat[8]. „Wenn du ... ins Herz faßt, wie ich mich gegen dich erzeige, so triffst du gewiß den Vater und hast ihn recht gesehen und erkannt."[9] Denn wie er gesinnt ist, ist's der Vater[10]. Zu 14,14 wird gesagt: „Wer den Sohn anbetet, der betet den Vater an, und was der Sohn gibt, das gibt der Vater. Und es ist einerlei Ehre, Gabe und Werk des Sohnes und des Vaters."[11] An Gott und an Christus glauben, ist *ein* Glaube, ist *ein* Erkennen. „Beide müssen in *einer* Erkenntnis begriffen sein."[12]

Zusammenfassend ist zu sagen: „Das ist der erste Hauptpunkt und vornehmste Artikel, wie Christus im Vater ist, daß man keinen Zweifel habe: was der Mann redet und tut, daß das geredet und getan heißt und heißen muß im Himmel vor allen Engeln, in der Welt vor allen Tyrannen, in der Hölle vor allen Teufeln, im Herzen vor allem bösen Gewissen und eigenen Gedanken."[13] Von dem, was er redet und tut, gilt: „Dies tut *Gott selbst*."[14]

Weil dem so ist, darum geht an Gott vorüber, wer „neben diese Person Christi hingeht"[15]. „Sieh nur zu, daß du ja von keinem Gott weißt ... außer dem Menschen Jesus Christus."[16] Weil der Glaube an Gott und an Christus einerlei Glaube ist — Jo 14,2, ein Text, den man mit Gold aus Arabien schreiben müßte —, darum gilt: „Wer Gott treffen will, der lasse sich den gekreuzigten Gott befohlen sein."[17] Er ist die Leiter, auf der wir zum Vater kommen, das sichtbare Zeichen, durch das wir Gott sehen, das Bild, in dem wir Gott begreifen, der, in dem wir Gott ergreifen, „wo er am weichsten ist"[18]. Darum auch immer wieder die Mahnung, „unten" anzufangen, nicht „oben". Alle teuflischen Lehrer heben „oben" an und predigen einen Gott, der von Christus geschieden ist. Wir aber sollen mit unserer Weisheit und Erkenntnis bei Christus anheben und sprechen: „Ich weiß von keinem anderen Gott als von dem, der in jenem Menschen ist, und wo man dir einen anderen zeigt, tue die Augen zu."[19] So führt er uns zum Vater und so überwinden wir auch die Anfechtungen von der ewigen Vorherbestimmung. Das ist also „die Regel der richtigen Gotteserkenntnis"[20]. Denn hier, hier allein in der Menschheit Christi begegnet uns Gottes Herrlichkeit und Majestät. Das ist der Kern von Luthers Christusverkündigung.

4. Der Erlöser

Wenn wir nun von dem Erlöser und seinem Werk handeln wollen, so müssen wir uns von vornherein darüber im klaren sein, daß beides gar nicht voneinander geschieden werden kann. Christus und sein Werk gehören unlöslich zusammen. Die Werke des Erlösers machen offenbar, wer er ist, und der Erlöser

---

[8] 28, 487, 12; 9, 406, 30 /393.
[9] 45, 515, 33 / 396.
[10] 20, 393, 16 / 476.
[11] 48, 178. Nr. 233 / 402.
[12] 28, 486, 31; 93, 2 / 392, 568.
[13] 45, 589, 25 / 409.
[14] 28, 117, 2 / 577.
[15] 45, 481, 40 / 381.
[16] Ti 6, 86 / 384.
[17] 28, 486, 23 / 392.
[18] 9, 404, 30; 405, 10; 28, 487, 12; 10 III 155, 2 / 387, 393, 463/4.
[19] 28, 101, 1; 122, 1 / 571, 579/80.
[20] E. Wolf, a.a.O. S. 199.

tut sich kund in seinen Werken. Es ist gleichsam ein einziger Klang. Wenn wir gleichwohl zuerst die Person ins Auge fassen und dann sein Werk und also unterscheiden, was niemals voneinander geschieden ist, so geschieht dies, um die Fülle der Aussagen, die uns in Luthers Auslegung nahezu auf jeder Seite begegnen, einigermaßen zu sichten und zu ordnen.

Jesus ist das Zeichen Gottes, mitten drin zwischen dem Alten und Neuen Testament. Er ist das Zeichen des Propheten Jona, das uns von Gott vor Augen gestellte Zeichen, daß er uns wolle gnädig sein[1]. Ein Zeichen, das nicht nur etwa ein Hinweis ist, sondern in dem das Bezeichnete wirkungsmächtig gegenwärtig ist. Es zeigt an, daß Gesetz und Propheten ein Ende genommen haben, weil er, der Christus Gottes erschienen und die Gnadenzeit angebrochen ist[2]. Vor dieser Gnadenzeit war nichts denn Drücken und Würgen. Aber nun ist er da, der die Kraft gibt fromm zu sein und allein Trost und Hilfe den Gewissen verspricht[3]. Jetzt ist der Tag angebrochen, der durchglänzt ist von Christus als der Sonne der Gerechtigkeit, der geistliche Tag, die Zeit des Evangeliums[4]. Jetzt erklingt die Stimme des Bräutigams. Niemand ist sonst der Bräutigam als Jesus Christus allein, der Sohn Gottes und der Jungfrau Maria. Und mit dem Bräutigam ist die Braut da, die auf seine Stimme hört. Von seiner Hochzeit haben alle Propheten geweissagt[5].

Die Stimme des Bräutigams — das ist der Prediger, der „am letzten in diesen Tagen zu uns geredet hat" (Hebr 1, 2), bei dem man wie aus einer unerschöpflichen Fülle schöpfen darf, der „ein ganz anderer und wunderlicher Prediger und Lehrer" ist, in dem der heilige Geist nicht nur stückweise ist wie in anderen, sondern ganz und gar und ohne alles Maß[6]. In der Taufe ist er zum Lehrer und Doktor verordnet und damit hob das „hohe, selige, tröstliche Wort" an[7].

Es ist derselbe Gedanke, nur anders formuliert, wenn Luther sagt: Christus ist der eine und einzige Meister, vor dem alle anderen weichen müssen[8], weil sein Wort von göttlicher Vollmacht ist und, als das Wort des Herzenskündigers, von durchdringender Klarheit und Schärfe[9]. Durch dies Wort seines Mundes richtet er unaussprechliche Werke aus (wie z. B. die Heilung des Sohnes des Königischen)[10]. Weil ihm dies Wort vom Vater in den Mund gelegt ist, darum vermag es, was sonst kein Wort vermag: lebendig machen, erquicken, die Durstigen tränken, die verzagten und erschrockenen Herzen trösten und stärken[11].

Auf solche Weise waltet er seines Hirtenamtes. Er ist *der* Hirte. „Sieh mich an! Ich bin der Hirte." Das läßt er nun der ganzen Welt verkündigen, und alles, was nach dieser Weise gepredigt wird, das ist wahre Seelenspeise[12]. „Dies Wort

---

[1] 46, 734, 28; 755, 26; 15, 463, 27 / 114, 118, 229.
[2] 39 I, 367, 3; 45, 411, 16 / 76, 78.
[3] 45, 411, 18 / 78.
[4] 33, 448, 10; 520, 41; 17 II, 236, 12 / 257, 264, 275.
[5] 47, 159, 10; 164, 25 / 174/5.
[6] 47, 196, 11, 36 / 176.
[7] 10 I 1, 214, 13 / 29.
[8] 29, 12, 6 / 42.
[9] 46, 765, 32 / 120, 123.
[10] 45, 186, 2 / 205.
[11] 33, 392, 1; 393, 25; 429, 17 / 253, 255.
[12] 15, 534, 7 / 318.

sagt niemand als Christus allein." Dieser Hirte läßt sein Leben für die Schafe, ein Wort, das das Gewissen lachen macht. „Darum lerne diesen Hirten wohl, der ein guter süßer, lebendiger Hirte heißt, darob das Herz lacht." [13]

Ein anderes Wort für das Hirtenamt ist das Bischofsamt. Christus ist der Hirte und Bischof unserer Seelen (1Petr 2,25). „Gelobt in Ewigkeit sei er, der einige, rechte und treue Hirte und Bischof aller Seelen, die an ihn glauben." [14] „Es ist der liebe Bischof Christus", der uns nicht verlassen will, der unser Mittler ist, durch den wir zum Vater hinzutreten und der uns die Herberge bestellt, ein „treuer Heiland, Bischof und Meister" [15].

Das Hirten- und Bischofsamt vollendet sich nach dem Zeugnis des Neuen Testaments darin, daß der Hirte sein Leben für die Schafe läßt. Eben diese Selbsthingabe in den Tod, dieses Selbstopfer macht nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, etwa des Hebräerbriefs, das Wesen des Priestertums Christi aus. Auch dieses symbolkräftige Bild läßt Luther in seinem ganzen Reichtum aufstrahlen. Zu Ps 110,4 bemerkt Luther in seiner Erklärung von Jo 10,12: „An diesem Priester laßt uns hangen und bleiben. Denn er ist treu und von Gott für uns gegeben und hat uns lieber als sein eigen Leben. Das hat er bewiesen mit seinem bitteren Leiden und Sterben. Das ist gewißlich wahr. Ach wer das glauben könnte, wie selig wär' er." [16] Durch ihn werden unsere Gebete erhört. Durch ihn, der unser Hoherpriester, Bischof und Mittler ist, treten wir vor Gott [17]. Er sagt: „Ich heilige mich selbst für sie" (Jo 17,19). Heiligen heißt: ein priesterlich Amt führen. „Ich will mich selbst heiligen; ich will selber die gute Gabe, Vieh und Korn sein und der Priester dazu. Ich will Priester und Opfer zugleich sein." Darin besteht unsere „Hauptheiligung", daß er als unser Hoherpriester für uns eintritt und sein priesterlich Amt ausrichtet und sich für uns ans Kreuz gibt [18].

Hostia et sacerdos simul! Das sublime mysterium ecclesiae [19]. Wie Hebr 7 mit der Verkündigung des Königs beginnt, der zugleich der Priester ist, und mit dem Priester schließt, der zugleich das Opfer ist [20], so ist es auch hier bei der Auslegung Luthers. Christus ist Priester und Opfer zugleich, weil er das Lamm Gottes ist, das der Welt Sünden trägt, unter uns gegenwärtig als Gabe und Geschenk. Das Lamm, das nicht etwa etlicher Leute, die er sonderlich lieb gehabt hat, Sünde getragen hat, sondern jeder soll wissen, „daß er auch seine Sünde von ihm auf sich genommen, sie getragen, d.i. eine Sünde und Fluch dafür worden ist (2Kor 5,21; Gal 3,13) und sich selbst dafür geopfert hat" — „die güldene Kunst und die heimliche, verborgene Weisheit der Kinder Gottes" [21].

---

[13] 15, 534, 12; 46, 356, 6; 36, 172, 2 / 317, 325, 332.
[14] 48, 166, 7 / 333.
[15] 28, 59, 15; 189, 14; 192, 13 / 610, 532, 612.
[16] Ti 3, 615 / 332.
[17] 28, 59, 17 / 532.
[18] 28, 174, 5 / 601.
[19] Calvin zu Hebr 7,1.
[20] Otto Michel, Der Brief an die Hebräer, S. 181.
[21] 48, 133, 57/ 81.

Dem Gedanken, daß Christus so unser Mittler geworden ist, geht Luther immer wieder nach und sucht ihn mit mannigfachen Bildern in seiner tröstlichen Tiefe aufzuschließen. Christus unser Mittler, ohne den wir nichts ausrichten, durch den wir allein zu Gott treten und einen geliebten Vater haben, ohne den wir auch nicht beten können[22]. Er die Brücke zu Gott, auf der wir wie in einem Augenblick aus dem Tod und der Höllenangst in jenes Leben kommen[23], der Fußpfad, der nicht in die Irre führt, die einzige Straße und der rechte Weg, darauf sich unser Herz gründen und verlassen soll (Jo 14, 6), der Weg, die Wahrheit und das Leben und so Anfang, Mitte und Ende unserer Seligkeit[24], der Geleitsmann aus dem Tode zum Leben, der die Bahn zum Vater gemacht hat, der wahre Hauptmann, der vorangegangen ist[25] — so wechseln unaufhörlich die Bilder, mit denen Luther die Einzigkeit und Völligkeit des Mittleramtes Christi beschreibt und bezeugt und dazu auffordert und einlädt als ein rechter Evangelist, auf diesen Mittler, der neben sich keinen „Zusatz" duldet, sein ganzes Vertrauen zu setzen und so Angst, Not und Tod zu überwinden[26].

Er ist darum der Mittler, weil er ganz zu uns Menschen und ganz zu Gott gehört. Er ist der Heilige Gottes, das Haupt aller Heiligen, in dem Gottes Herz und Wille offenbar wird, der Heilige der Heiligen, der Brunnquell, aus dem alle Heiligkeit fließt, der Allerheiligste, der Gott aus einem Richter zum Vater gemacht und alles, was er hat, seine Gerechtigkeit, gegeben hat[27].

Der Heilige Gottes, der Allerheiligste und darum ganz im Sinne des Neuen Testaments der König, dem kein König gleichet. Er ist vom Vater ausgegangen und soll durch den Tod zu ihm zurückkehren, „daß er ein König der Herrlichkeit sei im neuen und ewigen Leben", ein König aller Könige, in dessen Hand die Fürsten sind[28]. „Ich habe einen großen Vorteil", sagt Luther in den Tischreden zu Jo 10, 3; „mein Herr heißt Scheflimini, der sagt: ‚Ich werde euch auferwecken am Jüngsten Tage'"[29].

Alle bisherigen Aussagen aber faßt Luther in dem einen Bekenntnis zusammen, daß Christus der Heiland ist. Die ganze Kraft und Inbrunst seiner Christusliebe legt er in dieses Wort „Heiland". Dieses Wort bekommt in seinem Munde nicht einen süßlich sentimentalen Klang, aber es ist doch voll der „Süße", von der die Mystiker reden. Christus ein Heiland, „allezeit voller Süßigkeit", im Umgang mit den Menschen und im Gehorsam gegen den Vater[30], Gottes „lieblichstes Bild" und des Vaters Herz[31], auf seinem Angesicht die hohe unaussprechliche Barmherzigkeit und Liebe Gottes[32], „eitel Brunst und Glut unaussprechlicher väterlicher herzlicher Liebe"[33], der rechte Heiland, ge-

[22] 47, 636, 19; 637, 14 / 61/2.
[23] 1, 275, 26; 45, 499, 3; 498, 13; 495, 36 / 337, 386.
[24] 45, 504, 34/ 386.
[25] 41, 575, 2; 577, 10 / 515, 517.
[26] 20, 391, 37; 392, 9 / 475.
[27] 9, 407, 9; 20, 390, 7, 13; 391, 20 / 389, 470, 474.
[28] 28, 64, 5; 89, 1 / 538, 566.
[29] Ti 6, 19, 36 / 331.
[30] 1, 277, 4, 7 / 339.
[31] 28, 487, 12; 9, 406, 30; Ti 1, 298, 6 / 393, 389.
[32] 10 III, 155, 4 / 464.
[33] 45, 516, 20 / 396.

salbt mit dem Öl des Geistes, von dessen Fülle wir alle genommen haben[34], der Brunnquell der Gnade[35]. Kurz: „Es gibt keine süßere Predigt als daß Christus der Heiland der Welt ist und ich durch ihn selig werde. Diese Predigt macht uns zu Kindern Gottes.“[36] Er ist der Heiland der Sünder. Er liebt sie. Er ist unser Bruder[37].

Was das Wort „Heiland“ meint, verdeutlicht Luther gerne mit dem Bild von der Gluckhenne. „Unter seinen Flügeln will ich leben und auf seine Stimme hören.“[38] Der Gluckhenne Christus unter ihre Flügel zu kriechen, das ist die „Hauptlehre“[39]. Bild um Bild will das Heilandsamt Christi verdeutlichen: er der rechte Tempel[40], er, der die Gnadenpforte öffnet[41], ja selber die einzige Pforte ist, die zum Himmel führt[42], er die rechte, wahrhaftige Sonne, während das Gesetz das Licht des Mondes ist[43], die Arzenei wider den Tod[44], die wahre Seelenspeise[45], Klänge, die sogleich an die antiochenische Liturgie erinnern und an die Weise, wie hier die eucharistische Gabe beschrieben wird. Im Sakrament leben wir von der lebendigen ewigen Speise des Leibes Christi, wodurch ohne Unterlaß die Seele in Gerechtigkeit, der Leib in Unsterblichkeit verwandelt wird[46]. Christus, so hören wir weiter, ist der rechte Brief, das güldene Buch, darin lesen wir, wie er den Willen des Vaters vor Augen hat[47]. Kurz, Christus, der Heiland, der Seligmacher[48]. Das geht wie ein festlicher cantus firmus durch Luthers Auslegung hindurch.

Es ist ein unerschöpflich reicher, volltönender Hymnus, der die Fülle der biblischen Aussagen und Bekenntnisse zum Erklingen bringt und den wir nur nachsprechen können in der Erkenntnis, daß dieses unser Nachsprechen gegenüber dem unerhörten Reichtum dieser Auslegung immer ein Stückwerk bleibt. Erst in dem Zusammenklang und Ineinanderströmen aller dieser Aussagen offenbart sich die Tiefe und Weite dieses nach allen Seiten hin ausgreifenden Christusbekenntnisses, das in diesen Predigten Luthers laut wird. Das gilt schließlich und vor allem auch von den Aussagen, die das Heilswerk Christi beschreiben.

5. *Das Werk des Erlösers*

Daß Christus uns zugute Mensch geworden, um unsertwillen gestorben, für uns zum Opfer gegeben, uns zum Heil die Qualen erduldet hat und gekreuzigt und auferstanden ist, das ist der Hauptartikel und die Summe des Evangeliums,

---

[34] 9, 409, 2 / 66.
[35] 20, 390, 28 / 473.
[36] 20, 391, 37 / 474.
[37] 15, 547, 35; 549, 31 / 525, 528.
[38] 46, 358, 19; 776, 31.
[39] 46, 358, 22 / 327.
[40] 46, 760, 40 / 119.
[41] 15, 568, 13 / 130.
[42] 10 III, 165, 17, / 161.
[43] 33, 448, 8; 520, 25 / 257, 263/4.
[44] Ti 2, 210 / 262.
[45] 15, 534, 14 / 318.
[46] 23, 254, 16, 27 / 245.
[47] 1, 274, 41 / 337.
[48] 15, 564, 29 / 416.

die „Hauptlehre", der Grund und Inbegriff unserer Seligkeit[1]. Das gilt es noch an Hand der Auslegung Luthers zu bedenken.

Durch dies Selbstopfer hat er uns dem Vater versöhnt, hat aus dem Richter den Vater und uns den Vater „süß" gemacht. Es ist sein Amt, daß er uns zum Vater bringt, „daß wir zum Vater eine feine, liebliche Zuversicht gewinnen"[2]. Es hat uns den Vater offenbart[3].

Mit Gottes Vaterschaft ist aber unsere Kindschaft verbunden[4]. Christus hat uns Macht gegeben Gottes Kinder zu werden, ein großer, unaussprechlicher Schatz, der nicht auszureden ist weder mit der Zunge noch mit der Feder, weshalb dies Wort Jo 1,13 mit goldenen Buchstaben zu schreiben ist. „Ich kanns nicht auspredigen, es ist unmöglich. Denn es ist der besten Texte einer in der Schrift. Wollte man sagen, was es heißt: ein Kind Gottes sein, man bräuchte zwanzig Predigten dazu."[5] Diese Kindschaft nimmt auch unser Unflat nicht hinweg, so gewiß Mutterliebe viel stärker ist als der Dreck und Grind am Kind[6].

Gotteskindschaft ist nur ein anderer Ausdruck für die Gabe der Rechtfertigung. Durch Christus allein kommt die Rechtfertigung zu uns[7]. Wie wenn einer einen Kristall gegen die Sonne hält und ihn in ihrem Licht dreht und wendet und in seiner funkelnden Pracht aufleuchten läßt, so hält Luther der Gemeinde in einer Reihe von einprägsamen Bildern und Sätzen dies Geheimnis der Rechtfertigung vor und was es heißt mit der Gerechtigkeit Christi bekleidet zu werden. Für uns zur Sünde geworden trägt er die Gestalt eines Sünders, daß er wie ein Bösewicht sterben muß, er trägt unsere Sünden, trägt uns und hängt uns an seinen Hals und bringt uns hinauf zu Gott[8]. „So wie du ein Tröpflein Wasser in einen Feuerofen gießt, so ist aller Welt Sünde, verglichen mit dieser Gabe. Wenn die Sünde an Christus rührt, ist sie verschlungen."[9] So hat Christus die Brücke zum Himmel gemacht. Er nimmt uns auf den Rücken und trägt uns hinein. Er öffnet uns die Gnadenpforte. Er allein[10].

Rechtfertigung, das heißt: Christus schenkt uns seine Gerechtigkeit, jene „allerreinste Gerechtigkeit"[11], der gegenüber alle Eigengerechtigkeit ein Lumpen und Dreck ist[12], die himmlische Gerechtigkeit, durch die wir vor Gott gerecht sind und die uns vor dem ewigen Tode bewahrt, die Gerechtigkeit, die er selbst ist[13]. Sie schenkt er uns, sie ist unser eigen geworden[14]. Er spricht: „Ich bin voller Gerechtigkeit, du voller Sünden — nimm du meine Gerechtigkeit als dein eigen hin. Das ist die Speise, wenn ich solches annehme und spreche: Wahr-

---

[1] 46, 358, 22; 36, 187, 15; 17 I, 277, 15, 21; 15, 505, 6, 14; 46, 356, 6; 361, 14; 362, 9 / 153, 308, 365, 326, 330.
[2] 49, 252, 2; 20, 391, 20; 10 III, 161, 4; 15, 470, 14 / 65, 474, 158, 241.
[3] 28, 112, 10 / 576.
[4] 15, 470, 21 / 241.
[5] 29, 32, 4; 33, 5 / 47/8.
[6] Ti 1, 189 / 508.
[7] 10 I, 1, 221, 23.
[8] 20, 431, 7, 30 / 144/5.
[9] 37, 413, 9 / 172.
[10] 20, 429, 16; 15, 568.13 / 142, 130.
[11] 41, 609, 14 / 146.
[12] 37, 229, 11, 22; 230, 1 / 73.
[13] 29, 586, 37; 37, 76, 11 / 216, 495.
[14] 15, 475, 34; 27, 82, 14; Ti 3, 180, 31 ff. / 281, 282, 383.

lich, es ist so ... Durch solche Speise werde ich verwandelt in die ewige Gerechtigkeit."[15] Denn in seiner Gerechtigkeit ist alle Sünde ertränkt[16]. Ihre Vollkommenheit deckt alle meine Gebrechen[17]. Darum gilt es all das Unsere wegwerfen und an Christi Gerechtigkeit allein uns halten und beten: „Schenk mir deine Gerechtigkeit!"[18] Denn sie ist die Gerechtigkeit, „die ins Ziel trifft und ohne Runzeln und Makel ist und in den Himmel eingehen wird"[19], die „Hauptgerechtigkeit", von der Gerechtigkeit der Werke geschieden wie der Himmel von der Erde[20]. Wer im Tode nichts anderes sieht als dies: Jesus Christus ist meine Gerechtigkeit, bleibt unversehrt und stirbt nimmermehr[21].

Und damit ist gesagt: Die Gerechtigkeit, die Christus uns schenkt und mit der wir vor Gott bestehen, ist eine ganz und gar fremde Gerechtigkeit[22]. Daß sie das ist, darin liegt der ganze Trost für den sündigen Menschen. Aus sich selber treten und durch eine fremde Gerechtigkeit selig werden — das ist das „hohe Evangelium"[23]. „Keinen will der Vater ins Himmelreich aufnehmen um seiner eigenen Gerechtigkeit willen, sondern wer in den Himmel kommt, muß durch eine fremde Gerechtigkeit hineinkommen, die er nicht verdient hat."[24] Diese fremde Gerechtigkeit besteht darin, daß Christus sein Blut für uns vergossen hat und zum Vater gegangen ist und nun zur Rechten Gottes sitzt und mein eigen ist[25]. In diesen Christus dürfen wir uns hüllen und wickeln und wir sollen nichts anderes sehen noch hören als wie er sich uns zeigt[26]. Auf seine Gerechtigkeit zu trauen, darum geht's. Das ist die „Hauptlehre"[27]. Als solche fremde Gerechtigkeit Christi ist sie nicht auf Erden greifbar und „vorfindlich", sondern im Glauben verborgen. „Darum sprich: Meine Gerechtigkeit sitzt zur Rechten Gottes ... ich habe kein ander Werk, keine andere Frömmigkeit. Durch diesen Christus allein bin ich gerecht."[28] Meine Gerechtigkeit steht allein auf dem Hingang Christi[29].

Was von der Gerechtigkeit Christi gilt, gilt von seiner Heiligkeit. Wie Christus unsere Gerechtigkeit ist, so ist er unsere Heiligkeit[30]. „Denn meine Heiligkeit, Reinheit und Gerechtigkeit kommt nicht aus mir, ... sondern ist allein aus und in Christo."[31] So ist auch unsere Heiligkeit eine fremde Heiligkeit[32]. Daß sich Christus für uns heiligt, d.h. in den Tod gibt, darin besteht unsere göttliche Heiligmachung, die „Hauptheiligung"[33].

Zu Christi priesterlichem Amt und Werk gehört nun auch, daß er kraft seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit für uns bittet[34]. Er sagt uns in seinem Worte zu,

---

[15] 15, 467, 16 / 237.
[16] 10 III, 158, 7 / 413.
[17] 15, 547, 9 / 524.
[18] cf. Anm. 12 / 72/3.
[19] 41, 609, 35; 612, 31 / 147, 151.
[20] 34 I, 511, 21 / 154.
[21] 15, 475, 33; 27, 82, 17 / 281, 283.
[22] 27, 146, 17, 20; 147, 11 / 478/9.
[23] 34 I, 376, 10 / 507.
[24] cf. Anm. 22 / 478.
[25] 17 I, 245, 23 / 490.
[26] 45, 519, 29 / 397.
[27] 28, 166, 3; 46, 358, 22 / 598, 327.
[28] cf. Anm. 25 / 490.
[29] 17 I, 245, 15; 46, 365, 10; 366, 11, 15; 367, 12; 375, 20 / 491, 503.
[30] 27, 538, 9 / 27.
[31] 45, 667, 26 / 448.
[32] 34 I, 370, 15 / 499.
[33] 28, 166, 6; 173, 8 / 598, 601.
[34] 20, 390, 36; 28, 63, 2 / 536.

daß er als unser Mittler und Bischof immerdar für uns bitten und der Vater seiner Bitte nachgeben will[35]. Wenn aber Christus für jemanden bittet, d. h. für die, die hören, was er sagt, und zusehen, was er tut, der wird genesen[36]. Sie werden am Worte beharren[37]. „Für uns hat er gebetet; so gibt's keinen lieblicheren Spruch im Johannesevangelium als diesen" (Jo 17, 20)[38].

So bezeugt Luther das Geheimnis und das Geschenk der Rechtfertigung mit immer neuen Worten. Es ist für ihn wirklich die „Hauptlehre", von der sich wie von einem hohen Bergesgipfel nach allen Seiten hin die Horizonte öffnen. Gott anbeten, so, „daß du bekleidet bist mit Christi Kleidern, seinem Namen und seinen Gaben, so daß du sogar selber Christus bist"[39] — wer mag das begreifen!

Daß durch die Rechtfertigung und göttliche Heiligmachung ein neues Leben gewirkt und geschaffen wird, bezeugt das Neue Testament auf vielen Seiten. In Luthers Auslegung findet diese Botschaft ein reiches Echo. Der Christus, der uns rechtfertigt und zu Kindern Gottes macht, ist der Schöpfer eines neuen Lebens. Er gibt durch sein Wort seinen heiligen Geist, der das Wort ins Herz bringt und so das Herz erwärmt und entzündet[40]. Es ist ja nicht der Geist des Zorns und des Schreckens, sondern der Gnade und des Trostes[41]. Er ist der Tröster, der Traurigkeit und Schrecken des Herzens wegnimmt und Herz und Gewissen fröhlich macht[42]. Denn Christus sagt ins Herz: „Du hast einen gütigen Vater."[43] Im Unterschied zu den anderen Heiligen ist Christus ein solcher, „der gibt, was sie haben, und der einen jeden so fromm und heilig machen kann, wie er selber ist. Denn er teilt den heiligen Geist, den er hat, unter denen aus, die ihn nicht haben."[44] Es ist der Geist, der Gott verherrlicht[45].

Als Geber des Geistes und Schöpfer eines neuen Lebens ist Christus der, der vom Tode errettet. Das ist sein Amt, daß er uns vom Tode errettet, daß er den Tod überwindet und vom Tode erweckt[46]. Vom Tode zu erlösen ist aber Gottes Werk allein, ein Werk, das unaussprechlich ist[47]. Hier greift Luther zu den höchsten Aussagen und führt empor zur vollen Höhe des Johannesevangeliums. Das kann an dieser Stelle nur angedeutet werden. Christus hebt jenes neue Leben an, das über dem Tod schwebt[48], weil es das ewige Leben ist. Er ist in seinem Wort die Arche, die über den Tod führt[49], die Brücke, die über den Tod hinüberträgt[50], so daß der, dessen Seele sich Christo an den Hals hängt, schon jetzt im ewigen Leben steht und sterbend durch den Tod hindurch und über den Tod hin zum Leben eingeht[51]. Wer nur sein Wort festhält, bleibt im Tode un-

---

[35] 45, 567, 27 / 406.
[36] 28, 129, 2 / 583.
[37] 28, 155, 9; 156, 4 / 593.
[38] 28, 181, 14 ff. / 605.
[39] 15, 547, 5 / 524.
[40] 45, 412, 10; 37, 412, 32; 11, 111, 29; 112, 11 / 79, 172, 417.
[41] 45, 562, 10 / 405.
[42] 45, 472, 10; 11, 112, 28 / 380, 418.
[43] 27, 165, 8 / 425.
[44] 20, 390, 18 / 472/3.
[45] 28, 82, 12 / 563.
[46] 47, 712, 23 / 340.
[47] 27, 81, 20 / 282.
[48] 15, 557, 10 / 467.
[49] 20, 302, 9 / 292.
[50] 45, 499, 3 / 386.
[51] 49, 53, 27; 17 I, 169, 20, 22, 27; 9, 621, 37; 10 I, 120, 8, 12; 11, 70, 18 / 348, 279, 16.

versehrt, ja er stirbt nimmermehr[52]. Der Tod ist „zugedeckt", ist ein „gemalter" Tod, ist ein Schlaf worden[53]. Der Glaubende lebt im ewigen Leben, auch wenn er's noch nicht sieht[54]. Hier muß anheben, was wir dort besitzen sollen[55]. So ist für die Kinder Gottes auch das traurigste Bild des Todes lieblich, weil sie den haben, der sie tröstet: „Ich lebe, und ihr sollt auch leben" (Jo 14,19)[56]. Mit einem einzigen Wort ruft Christus aus dem Staube, daß unsere Leiber leuchtender sein sollen als Sonne und Sterne[57]. In dieser Weise spricht Luther die Sätze des Evangeliums von dem gegenwärtigen und zukünftigen todüberlegenen Leben nach, das Christus, der „Herzog aus den Toten"[58], darreicht.

Wie es sein Amt ist vom Tode zu erretten, so erlöst er auch von der Gewalt des Teufels. Der Totenerwecker und Lebensspender ist auch der Überwinder des Teufels, der der mächtigste Fürst dieser Welt ist[59], der Herr des Todes[60], gottgleich, ohne die wahre Gottheit zu haben[61], in der Gestalt eines Engels erscheinend[62], ein verzweifelter Bösewicht[63], der die „Hauptlehre" mit Füßen tritt[64] und auf dem Totenbett den Menschen verklagt[65]. Aber Christus sagt: „Er hat nichts an mir" (Joh 14,30). „Ich will ihm die Welt nehmen, sein Fürstentum. Ich will Fürst sein und er hinwiederum soll unter meinen Füßen sein."[66] Mit seinem Tod hat er der Schlange den Kopf zertreten und den Teufel erwürgt[67]. „Der Fürst dieser Welt, wie sauer er sich stellt, tut er uns doch nicht, das macht, er ist gericht" — dieser sieghafte Klang des Lutherlieds wird auch immer wieder in dieser Auslegung laut. Christus erlöst uns dazu vom Teufel, daß wir ihm Trotz bieten.

Wie es bei Paulus gerade auf Grund der Rechtfertigung zu einer paradoxen Vertauschung des Subjekts kommt: „So lebe nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir" (Gal 2,20), so nun auch bei Luther. Ja die Aussagen, daß Christus eins mit den Seinen geworden und daß alles, was sein ist, ihr eigen geworden ist, faßt alles Bisherige zu einer letzten Einheit zusammen. „Oft habt ihr gehört, daß es etwas Großes ist, wenn Christus in uns bleibt und wir in ihm. Christus mit allem, was sein ist, ist mein eigen und ich bin sein eigen ... Alles also, was ich habe, das ist dem Herrn Christus zu eigen, und hinwiederum: Christus hat Weisheit und lauter Gutes, das unzählbar ist und mein eigen ist."[68] Wir in Christus und Christus in uns. „Eins geht nach oben, das andere nach unten." Wir müssen zuerst in ihm sein, von Gott durch diesen Christus seliggesprochen und ihm durch die Taufe einverleibt. Aber wie ich in Christus bin, so ist er hinwiederum in mir[69]. Dies alles nicht im Sinne eines mystischen

[52] 15, 475, 35; 27, 82, 17 / 281, 283.
[53] 20, 302, 34; 37, 20, 19; 17 II, 235, 13 / 289, 291, 281, 273.
[54] 37, 74, 2; 17 I 169, 20 / 324, 279.
[55] 28, 95, 9 / 569.
[56] Ti 478, 8 / 407.
[57] 49, 51, 17; 28, 195, 13 / 345, 613.
[58] 9, 407, 15 / 389.
[59] Ti 3, 596 / 358.
[60] 28, 65, 11 / 539.
[61] Ti 3, 652, 2 / 553.
[62] 29, 362, 18 / 433.
[63] 27, 145, 11 / 477.
[64] 17 I, 247, 3 / 492.
[65] 46, 358, 16 / 327.
[66] 29, 371, 14 / 439.
[67] 46, 372, 14 / 501.
[68] 11, 126, 10 / 244.
[69] 45, 591, 12 / 410.

Ineinanderfließens. Diese „Mystik" ruht ganz und gar auf der Rechtfertigung. Als die, denen vergeben ist und die von Gott freigesprochen sind, sind wir in ihm, von Sünde und Tod erlöst durch seine Gerechtigkeit und sein Leben, und er in uns. Hier bleibt die volle Distanz bestehen. Er ist so in uns, daß wir Werkzeuge sind in seiner Hand. „Es ist aber schwer zu fassen; es bleibt wohl im Lernen, so, daß es sich nimmer auslernen läßt."[70] So wird aus Christus und den Christen „ein Kuchen und ein Leib"[71], und wir damit „Brüder, Genossen, Miterben Christi", aber nur durch ihn. „Wir bedürfen seiner, nicht umgekehrt."[72] Das ist wieder wider eine falsch verstandene Mystik gesagt. Christus hat sich und uns „ineinander gekettet", so daß Lk 10,16 gilt, aber dies alles nur so, daß wir unsere Gerechtigkeit, Weisheit und Eigenleben preisgeben und aus unserer Heiligkeit in eine fremde treten, was die Vernunft nicht begreifen kann[73].

Wir schließen diesen Überblick über die christologischen Aussagen Luthers ab, indem wir noch die von Augustin her bekannte Formulierung ins Auge fassen: Christus als Gabe und Exempel! Christus erkennen heißt ihn als Gabe und Exempel erkennen[74]. So ist er auf eine zweifache Weise uns nütze: als Sakrament und Exempel. „Christus rechtfertigt mit dem Sakrament den inwendigen Menschen und macht ihn neu. Mit dem Exempel wendet er sich an den äußeren Menschen und ist ein Zeichen für den alten Menschen."[75] Als Gabe schenkt er sich uns selbst und im Glauben haben wir Anteil an dem, was er ist und hat. „Alles, was Christus hat, schenkt er uns."[76] Aber er dient uns auch als Exempel. Das ist eine ganz andere Dimension und Funktion als da, wo er für uns Opfer und Geschenk ist. Als Exempel ist er unser Lehrer[77]. Im Glauben ergreifen wir ihn als Gabe und haben ihn ganz zu eigen. Aber in den Werken folgen wir seinem Vorbild nach[78], auch wenn seine Exempel (z.B. die Fußwaschung) so unfaßbar hoch sind, daß wir ihm nicht gleichkommen können, weil die Person zu hoch ist[79]. Und umgekehrt: er trägt mir nicht nur ein Exempel vor, wie wir leben sollen, sondern „über dies schöne Exempel hinaus schenkt er sich mir selbst"[80]. So ist Christus für Luther „das Urbild der göttlichen Heilswirksamkeit für den Menschen, sofern er mit der Gnade Gottes schlechthin identisch ist"[81]. Daraus folgt als Frucht die „Imitationschristologie", ein nicht umkehrbares Verhältnis. Aber sie folgt daraus wirklich und hat in der rechten Zuordnung zu der Sacramentum-Christologie ihren Platz und ihr Recht.

---

[70] 45, 592, 22 / 410.
[71] 45, 667, 32 / 448.
[72] 28, 61, 21 / 535.
[73] 28, 184, 7; 185, 2 / 606.
[74] 10 III, 123, 14 / 316.
[75] 1, 77, 8 / 357.
[76] 28, 68, 2 / 543.
[77] 17 I, 277, 23 / 308.
[78] 27, 186, 11 / 312.
[79] 20, 311, 1 / 373.
[80] 17 I, 263, 26, 30 / 471.
[81] E. Wolf, a.a.O. S. 214.

III. Beobachtungen, Bemerkungen und Erwägungen

Wenn wir einige Bemerkungen zu dem Vorstehenden hinzufügen und von Johannes auf Luther und von Luther auf Johannes sehen, so sei zuerst dankbar auf die Schrift von Walter von Loewenich „Luther und das Johanneische Christentum" hingewiesen, die der Aufgabe der Konfrontation von Johannes und Luthers Auslegung des Johannes in einer sehr gründlichen und sachkundigen Weise nachgeht. Es kann nicht die Absicht der folgenden Bemerkungen sein, noch einmal zu wiederholen, was dort schon eingehend erörtert und zutreffend dargestellt ist. Vielmehr kann es sich nur darum handeln, einige ergänzende Randbemerkungen hinzuzufügen.

1. Luther hat ein feines Gespür für die Besonderheiten der einzelnen Zeugen in der Schrift. So rühmt er Johannes als den größten Evangelisten, der anders als die Apostel und apostolischer schreibe. „So redet kein Evangelist wie Johannes."[1] Andererseits ist klar zu erkennen: In der Christusverkündigung, die in seiner Johannesauslegung laut wird, kommt die Christusverkündigung des gesamten Neuen Testaments, ja der ganzen Bibel zu Wort. Luther sieht die Schrift in ihrer vielfältigen Einheit, wobei der Akzent auf dem letzteren liegt. Er hat wohl ein Auge für das Besondere der johanneischen Christologie, aber seine Auslegung macht seine Grundüberzeugung offenbar, daß gleichsam an jedem einzelnen Punkt die ganze Schrift präsent ist und das Gesamtzeugnis der Schrift hörbar wird. „Was Luther wiederentdeckte, war die neutestamentliche Christologie in ihrer Gesamtheit." Seine Anschauung ruhte nicht auf einer „teilweisen oder eklektischen Auslegung", sondern auf der Grundlage des ganzen Evangeliums[2]. Das gilt insbesondere von seiner Christologie, wie er sie in seiner Auslegung des Johannesevangeliums entfaltet.

Das möge hier rückblickend an zwei Punkten aufgezeigt werden. Die Johannespassion zeigt den Christus, wie er in Hoheit und Freiheit den Opfergang ans Kreuz vollzieht. Die Dornenkrone ist ihm zur Königskrone geworden. Sein Sterben ist seine Verherrlichung, der „Hinübergang zur höchsten Herrlichkeit", der Hingang zum Vater. Gewiß sieht auch Luther die Passion des Herrn nach Johannes unter dem Gesichtspunkt des Hingangs zum Vater. Darauf ruht ja — und das gehört zum zentralsten Anliegen von Luthers Auslegung — unsere ganze Rechtfertigung, unsere Seligkeit und unser ganzer Trost. Mit dem Sterben des Herrn hebt seine Verklärung an. Aber es ist Luther unmöglich, die Passionsgeschichte nach Johannes etwa für sich gesondert zu betrachten und dabei auf den Unterschied zu den anderen Evangelisten zu achten. Am liebsten möchte er ja, wie er sagt, aus den vier Evangelien eine einzige Passionsgeschichte machen[3]. So schaut er die Johannespassion völlig zusammen mit der Passionsgeschichte der Synoptiker. Unverrückt bleibt sein

[1] 15, 505, 3; 28, 90, 4 / 365, 567.

[2] Lutherforschung heute, 1958, James Atkinson, Luthers Einschätzung des Johannesevangeliums, S. 50.

[3] Siehe II 1, Anm. 29.

Auge an dem Bild des Crucifixus haften, wie ihn Matthäus und Markus vor die Augen hinstellen. Unentwegt bleibt er stehen vor dem furchtbaren Ernst von Mk 15 und Mt 27. Es ist der Christus des Isenheimer Altars, der gerade auch in Luthers Johannesauslegung sichtbar wird. Der Christus, der in der Anfechtung äußerster Gottverlassenheit „etwas Unaussprechliches erlitten hat“ [4] und der menschlich gesehen einfach untergeht. Das wird in erschütternder Eindringlichkeit gerade in der Auslegung des Johannesevangeliums bezeugt. Das Geschehen von Golgatha ist für Luther, von wem es auch immer bezeugt sein mag, ein einziges Geschehen, das er nur in seiner Totalität, nicht in einer jeweiligen Besonderheit betrachten kann und will.

Ein zweiter Punkt. Johannes und Paulus sind in Luthers Auslegung völlig ineinandergeschaut. Johannes ist von Paulus her verstanden und Paulus steht im Licht der johanneischen Verkündigung. Luther schreitet gleichsam von dem einen Raum zum anderen und zwar mit einer solchen Selbstverständlichkeit und Sicherheit, daß es deutlich wird, daß es für ihn im Grunde ein einziger Raum ist. Das Johannesevangelium z. B. gebraucht die Vokabel „dikaiosyne“ nur einmal (16, 8) und das Verbum dikaioun überhaupt nicht. Aber Luthers Auslegung kreist unaufhörlich nur um diese eine Mitte, um dies unbegreifliche, unaussagbare, selige, tröstliche Geheimnis der Rechtfertigung. Er kommt dabei nie auf den Gedanken, Johannes könnte etwas anderes meinen und sagen als eben dies Eine. Er zweifelt in keinem Augenblick, daß Johannes und Paulus in dem *einen* Licht stehen, in der einen sie beide umgreifenden, von beiden einhellig bezeugten Wahrheit, die Jesus Christus heißt. Einer läßt den anderen tiefer verstehen, einer legt den anderen aus. Rechtfertigungslehre, Christologie und Kreuzestheologie bei Paulus müssen dazu dienen, auch die Tiefen des Johannesevangeliums aufzuschließen. Es gibt für Luther nur *ein* Evangelium. Die ganze Schrift stimmt wie eine Harfe zusammen [5].

Man kann in dieser naiv-unproblematischen oder auch souveränen totalen Zusammenfassung des Evangeliums, ob es von Johannes oder Paulus verkündigt wird, eine Schranke oder gar einen ernstlichen Mangel in der Auslegung Luthers sehen. Man vergegenwärtige sich nur einen Augenblick, wie gerade die heutige neutestamentliche Arbeit am Werke ist, das Profil der einzelnen Evangelisten und Apostel so deutlich wie möglich herauszuarbeiten, und wie sie dabei immer neu auf die Mannigfaltigkeit, die „Variabilität“ des Kerygmas stößt, mit all den schweren Problemen, die hier in bezug auf den Kanon aufbrechen. Umgekehrt aber wird man sich durch die von Luther geübte Auslegungsmethode sehr kräftig an die Einheit des neutestamentlichen Zeugnisses mitten in seiner Vielfalt und Variabilität erinnern lassen, an jene „vorgegebene“ Geschichte und Wirklichkeit, die im Kanon festgehalten und „in vielfachen Brechungen reflektiert“ wird [6].

---

[4] J. A. Bengel, Gnomon, zu Mt 27, 46.
[5] 28, 64, 25 / 538.
[6] E. Käsemann, ZThK, 54. Jg. 1957, Heft 1, S. 8 f.

2. Wie Luther das „wahr Mensch und wahrer Gott" entfaltet, suchte der Abschnitt II S. 46 ff. zu zeigen. Nach Luther treibt der Evangelist Johannes den Artikel von der Gottheit Christi so gewaltig wie kein anderer Evangelist[7]. Wie ernst Luther zugleich den Satz von der wahren Menschheit Christi nimmt, zeigt sein Bemühen, sich und der Gemeinde die Person und die Wege des irdischen Herrn mit aller Deutlichkeit zu vergegenwärtigen. Andächtig geht er seinen Spuren nach von der Krippe bis zum Grab und entschlossen steht er wider alle Versuche auf, die leibhaftige Wirklichkeit Jesu zu einer Scheinwirklichkeit zu verflüchtigen. Aber daß Christus nicht nur dem Namen nach, nicht nur ein „genannter" Gott, sondern Gott von Wesen und Art ist, persönlicher, wahrhaftiger, wesentlicher Gott, der die Werke des Schöpfers tut, bekleidet mit der auf Erden freilich verborgenen Herrlichkeit Gottes, darauf kommt Luther alles an. Wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person vereint — diesem schlechthin unbegreiflichen Wunder sinnt Luther unaufhörlich nach, wobei er, wie wir sahen, zu verschiedenen Bildern greift, um sich diese Einheit von Gott und Menschheit in der Person Jesu zu verdeutlichen.

Ist hier Luther, etwa bei der Deutung des Begriffes „doxa" (1,14), noch von mythologischen Vorstellungen befangen, die wir so nicht mehr übernehmen können, sondern die wir zu interpretieren haben? Was meint der Evangelist mit dem Satz, daß wir seine doxa gesehen haben? Dies, daß hier in Jesus, in der Fleischwerdung das für uns schlechthin Gültige, das Absolute, das Eschaton erschienen ist, ein „purer Mensch"[8], in dem sich *Gott* offenbart, in dem uns Gott selbst begegnet? Oder will Johannes in der menschlichen Person Jesu in ihrer ganzen leibhaftigen Wirklichkeit die in Wort und Werk durchscheinende königlich-göttliche Hoheit Jesu bezeugen, die Person Jesu in ihrer puren Menschlichkeit, durch die doch die gloria Dei hindurchleuchtet? So wuchtig Luther auch die menschliche Wirklichkeit Jesu betont und damit die menschliche Gleichartigkeit Jesu mit uns, so geht er doch andererseits von der für ihn selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß die Worte wie Logos, doxa usw. ganz buchstäblich meinen, was sie aussagen, daß sie, alle unsere Interpretation weit überholend und hinter sich lassend, auf das göttliche Geheimnis, den ewigen Wesensgrund in der Person Jesu hinweisen, auf das, was in den Glaubensbekenntnissen und in der Liturgie der alten Kirche eine bekenntnismäßige Formung erhalten hat. Sollte er hier Johannes mißdeutet haben?

3. Es ist ein besonderes Anliegen der heutigen exegetischen und systematischen Wissenschaft, zu zeigen, wie aus der „Historie", die man objektiv aus der Distanz betrachten kann, „Geschichte" wird, die uns unmittelbar angeht, weil man an ihr existentiell beteiligt ist. Man kann den Übergang von dem einen zum anderen, so wie ihn Bultmann und Gogarten verstehen, auch an der Auslegung Luthers studieren. Er unterscheidet sich darin von den eben Genannten, daß er in der Tat größtes Interesse an der „Historie" Jesu hat, an der „Ge-

[7] 47, 634, 18 / 57.
[8] Rud. Bultmann, Das Johannes-Evangelium, S. 40 f.

schichte des Christus", an dem „Was", nicht nur an dem „Daß" der Offenbarung. Ohne das allem Glauben vorausgegebene extra nos des perfectum der „Geschichte, die da geschehen ist" (Lk 2,15), hätte es der Christusglaube mit einem Mythus zu schaffen und alle Christusverkündigung ginge in einer doketischen Christologie unter. So ruht der Blick Luthers unablässig auf dem Bild des irdischen Herrn, wie es von den Evangelisten vor Augen gemalt wird, aber immer so, daß er sogleich nach dem „Nutzen" und „Brauch" der Historie fragt. Er findet scharfe Worte gegen den Versuch, dieses perfectum der Geschichte Jesu für sich isoliert und das heißt rein als historisches Phänomen zu betrachten. Erst bei einer tropologischen Deutung der Schrift, erst bei dem Verständnis des perfectum als eines uns unmittelbar angehenden, auf uns zielenden Wortes wird das perfectum zu einem perfectum praesens. Erst dann wirft die „Historie" gleichsam ihre Hüllen ab und gewinnt eine unerhört bedrängende, brennende Nähe und eine unsere Existenz ergreifende Mächtigkeit. Darum ist die Auslegung Luthers im Tiefsten ein Erbauungsbuch, ähnlich wie die Evangelien nicht etwa Biographien, sondern Glaubenszeugnisse und recht verstanden Erbauungsbücher sind. Dieser auferbauenden Kraft von Luthers Auslegung wird sich niemand entziehen können, der sie aufmerksam liest und bedenkt. Andererseits weist dieses praesens wieder zurück auf das in ihm auf den Plan tretende, allem Glauben vorausgegebene extra nos der magnalia Dei (Apg 2,11). Die lebendige dialektische Bewegung vom perfectum zum praesens und umgekehrt ist für die ganze Auslegung Luthers bezeichnend.

4. Daß die neutestamentlichen Würdetitel in ihrer Gesamtheit im Christuszeugnis der Johannesauslegung Luthers erscheinen, um die einzigartige Würde und Absolutheit der Person Jesu zu bezeugen, ist oben gezeigt worden. Im Johannesevangelium laufen alle Linien, wie wir sahen, in der Sohnesprädikation zusammen. Daß Jesus der „Sohn" ist, der Einzige, der über alles Geliebte, ist der Inhalt des Evangeliums. Denselben Tatbestand finden wir aber auch der Sache nach mit aller Klarheit bei Luther. Jesus, nichts als Jesus, der Mensch Jesus, in dem die Herrlichkeit Gottes Wohnung genommen hat, der, wenn auch sub contraria specie, so doch unter allem Widerspiel verborgen die Offenbarung Gottes, die Gegenwart Gottes, die Gegenwart der Vergebung, die — nach dem bekannten Wort des Origenes — Autobasileia Gottes ist, das ist Kern und Stern auch von Luthers Auslegung. Was er vom Heiligen Geist sagt, gilt auch von seiner Auslegung: er vermag nur auf dieser einen einzigen Saite zu spielen[9].

Vielleicht kann man sagen: Während bei Johannes alle Linien kraftvoll in der Mitte zusammengefaßt werden, in dem einen Wort vom Sohn, das auch alle anderen Würdetitel neu auslegt, ist es bei Luther so, daß das, was das Wort „Sohn" meint, gleichsam in einem reichen Strahlenkranz, in einer Fülle von Spiegelungen aufleuchtet, in ihnen entfaltet, durch sie interpretiert wird, in ihnen als die geheimnisvolle Mitte lebt, auch wenn die Vokabel „Sohn" in Luthers Auslegung nicht die beherrschende Stellung innezuhaben scheint wie

[9] 36, 181, 10 / 165.

im Evangelium selbst. Vom Meister bis zum Mittler, Hirten, Bischof, Hohenpriester, Heiland usw. werden bei Luther in seiner Johannesauslegung alle Hoheits- und Würdetitel Jesu verwendet. Sie strahlen wie leuchtende Gestirne auf, die um eine unsichtbare Sonne kreisen. Alle Stimmen aber vereinigen sich zu einem einzigen Chor der Anbetung dessen, der — der Sohn ist. Er ist in bezug auf Gott der Sohn — „dein Sohn" —, in bezug auf uns der Hohepriester — „mein Hoherpriester, Bischof und Mittler"[10].

Dabei verfährt Luther nicht so, daß er die verschiedenen Titel an den Text mehr oder weniger gewaltsam heranträgt. Er liest sie vielmehr einfach am Text ab, in der Überzeugung, daß der Text sachlich genau das meine, was die verschiedenen Titel suo loco sagen. Wenn Jesus z.B. 17,19 sagt: „Ich heilige mich selbst für sie", so heißt für Luther „heiligen" ein „priesterlich Amt führen". Mit dem Wort: „ich heilige mich selbst" wird implicite ausgesagt, daß er Priester und Opfer zugleich sein will. „Für sie", also ist Christus unser Hoherpriester, tritt für uns ein, übt sein priesterliches Amt aus und gibt sich für uns ans Kreuz[11]. Oder: Dem Wort 6,37 entnimmt er das Christo aufgetragene Werk, daß er alles, was er tut, dazu tut, um uns zum Vater zu bringen. Damit ist sein Amt als Mittler beschrieben[12]. Und wenn wir nicht anders als durch Christus, „in seinem Namen", zu Gott kommen, vor ihn treten, ihm gefallen können, so ist damit sein hohepriesterliches Amt bezeugt[13]. Mit dem Wort vom Hirten verbindet sich für ihn das Wort vom Bischof, was durch 1Petr 2,25 nahegelegt ist. Beide Begriffe legen sich gegenseitig aus. Christus ist der treue Hirte und Bischof unserer Seelen.

So sind die einzelnen christologischen Aussagen in Luthers Auslegung wie eine reife Frucht, die er gleichsam vom Text abpflückt, wobei ihn überall die Grundüberzeugung leitet, daß das neutestamentliche Christuszeugnis eine in sich reich gegliederte und doch geschlossene Einheit ist. Indem ein Ton angeschlagen wird, klingen mehr oder weniger vernehmlich auch alle anderen Töne mit.

5. Wenn an einem Punkte das typisch johanneische Denken in Luthers Auslegung einen völlig klaren Widerhall gefunden hat, dann ist es der sich durch das ganze Evangelium hindurchziehende Grundgedanke, daß der Vater der Sendende und der Sohn der Gesandte ist und daß zwischen beiden das Verhältnis eines völligen Ineinander besteht. Der Sohn ist als der Gesandte die „vollgültige und endgültige Repräsentation" des unsichtbaren Gottes[14]. In dieser Repräsentation ist Gott selbst gegenwärtig und teilt sich mit. *Gott* selbst! Man braucht nur einen Blick in Luthers Auslegung von Joh 17 zu werfen, um davon einen starken Eindruck zu empfangen. Der ganze Schatz des Evangeliums liegt in dem einen Wort „gesandt sein". Das gibt allem, was Jesus geredet und getan hat, seinem Leiden und Sterben die unerhörte, göttliche

[10] 28, 59, 16 / 532.
[11] 28, 174, 4 / 601.
[12] 15, 470, 14 / 241.
[13] Ti 4, 541 / 402.
[14] Wilh. Stählin, Das johanneische Denken, 1953, S. 30.

Tiefe. Von allem gilt: „Das tut Gott selbst."[15] Darum liegt seinem Wort „eine solche Gewalt inne"[16]. Hier tritt der wahrhaftige Gott selbst auf den Plan. In den Werken des „Gesandten" richtet Gott sein eigenes Werk aus. Kurz, die ganze Tiefe dessen, was das johanneische „Gesandt sein" in sich schließt, ist in der Auslegung Luthers in Aussagen von eindrucksvoller Mächtigkeit voll ausgeschöpft.

6. Luthers Auslegung geht von einer Voraussetzung aus, die alles umgreift, alles beherrscht und über die er als einer Voraus-Setzung gar nicht weiter reflektiert, weil sie gleichsam die Luft ist, ohne die er überhaupt nicht atmen kann. Das ist das persönliche Verhältnis Jesu zu uns und unser persönliches Verhältnis zu ihm. Die Person Jesu Christi, dieses ER, dieses DU und unser persönliches Verhältnis zu diesem DU, zu IHM, das ist der alles tragende Wurzelboden von Luthers Theologie und Frömmigkeit. Davon weiß er zu reden in Worten, wie sie inniger nicht sein können, in Worten, wie sie zum Formelgut der Mystik gehören. Die glühende Inbrunst eines Herzens brennt darin, das ganz buchstäblich mit IHM lebt, an dessen Hals er hängt und den er glaubend in seine Arme schließt und herzt[17].

Hat Luther hier Johannes richtig interpretiert oder handelt es sich bei all diesen Worten, die die persönliche Gemeinschaft Christi mit uns und unsere persönliche Verbundenheit mit ihm betreffen, um mythologische Hilfsvorstellungen oder gar um eine pietistische Sentimentalität, die gewiß nicht ehrfurchtslos zu eliminieren, wohl aber auf ihren eigentlichen Sinngehalt zu interpretieren ist? Wir stehen hier vor sehr ernsten Fragen, die heute Theologie, Frömmigkeit und Leben der Kirche unmittelbar berühren. Nach Bultmann meint ja die Formel *πιστεύειν εἰς Χριστόν* nicht den persönlichen Anschluß an Jesus als den Herrn, ein persönliches Verhältnis zu ihm — das wäre ein „pietistisches Mißverständnis des Offenbarers"[18] — sondern in einer verkürzten Wendung den Glauben an Gottes Heilstat in Christus[19]. Von diesem Heilsereignis sich bestimmen, seine eigene Existenz von daher sich erhellen und so je und je in die „eschatologische Existenz" rufen zu lassen, das heißt an Christus glauben. Das Glaubensverhältnis zu Jesus besteht in der Erkenntnis, daß sein Erdenleben ständige Gegenwart bleibt und den Sinn behält, Offenbarung seiner und damit der doxa Gottes zu sein[20]. Der Glaube an Christus ist also kein direktes persönliches Verhältnis zu ihm selbst. Wenn der erhöhte Christus z. B. wie eine fürbittende Person gedacht wird, so ist dies eine mythologische Vorstellung, deren Sinn ist, daß dem Glaubenden und Betenden das Verhältnis zu Gott durch Jesus erschlossen ist und immer offenbleibt[21]. An Jesus glauben heißt

---

[15] WA 28, 117, 2 / 577.
[16] WA 28, 125, 12 / 582.
[17] WA 20, 429, 13 f.; 46, 374, 4 / 142, 502.
[18] R. Bultmann, Das Johannes-Evangelium, S. 43.
[19] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, S. 417.
[20] R. Bultmann, a.a.O. S. 396.
[21] R. Bultmann, a.a.O. S. 433.

sich zusammen mit dem historischen Jesus vor Gott stellen: wie der Glaube sich darauf bezieht, daß Gott auf Jesu Gebet für die Seinen gehört hat, so hält er daran fest, daß Gott auch auf unser Gebet hören wird. „An Jesus glauben heißt wohl, wie Jesus glauben, daß Gott erhört.“ [22]

Ist mit diesen Aussagen und Deutungen die ganze Fülle des Johannesevangeliums, der neutestamenlichen Botschaft bezeugt? Das Evangelium beschreibt etwa 17,23 das Leben des Christen „als innigste Verbindung mit Christus, als ‚Christusmystik‘, als Christinnigkeit“ [23]. Was fällt dahin, wenn dieses personale Verhältnis zu Christus als mythologische Vorstellung gedeutet und als eine uneigentliche, abgekürzte Redeweise verstanden wird? Wie dem auch sei, auf Luther wird man sich da auf keinen Fall berufen können. Ein solches Lutherverständnis ginge an dem vorüber, was für ihn das heilige Herz aller seiner Glaubensgedanken ist und worin er sich im Einklang mit dem Zeugnis der Christenheit aller Zeiten wußte. Er versteht auch hier das Evangelium so, sicuti verba sonant.

7. Das Werk des Erlösers wird im Evangelium nach verschiedenen Seiten hin umschrieben: der Sohn offenbart den Vater, den Namen des Vaters. Er verherrlicht Gott. Er bezeugt die ἀλήθεια. Er ist das Lamm, das die Sünde der Welt hinwegnimmt. Er ist der zum Kreuz und übers Kreuz zu Gott Erhöhte. In seinem Opfergang, d.h. in seinem Hingang zum Vater überwindet er die Welt und den Satan und zieht die Seinen in seinen Sieg, in seine Freude und Herrlichkeit hinein. Er ist der Spender des in ihm gegenwärtigen ewigen Lebens und rettet so aus der Gewalt der Finsternis und des Todes. Er ist der Wirker des Glaubens, des neuen Lebens, der Geburt aus Gott. Als der Paraklet ist er der Beistand der Seinen bis ans Ende.

Wieder machen wir in Luthers Auslegung die Beobachtung, daß sie sich nicht etwa auf die Aussagen beschränkt, die man im besonderen Sinn als „johanneisch“ bezeichnen kann, sondern wir begegnen in ihr auf Schritt und Tritt der Fülle der neutestamentlichen Aussagen über das Heilswerk Christi. Damit ist nicht gesagt, daß in dieser Auslegung die besonderen Akzente des Johannesevangeliums verlorengegangen seien. Daß der Sohn den Vater offenbart, verherrlicht und verklärt, seinen Namen kundgetan hat, daß er uns den Vater „süß“ macht und uns zum Vater bringt, daß er als das Lamm Gottes, als der Hirte für seine Schafe, als der wie die eherne Schlange ans Kreuz Erhöhte priesterlich uns zugute sein Leben hingibt, daß er der Spender des ewigen Lebens ist, über das der Tod keine Macht hat, das über dem Tode „schwebt“, daß er jenes Leben des Glaubens wirkt, das aus dem geistlichen Anblick des Gekreuzigten entspringt und seinen Ursprung in Gott hat, daß wir zu Kindern Gottes und eins mit Christo werden, womit uns ein unaussprechlicher Schatz gegeben ist; daß die Erkenntnis Christi die allerhöchste Erkenntnis ist, in der

---

[22] E. Fuchs, Jesus und der Glaube, ZThK, 55. Jg. 1958, Heft 2, S. 184 f.
[23] W. von Loewenich, Luther u. das johanneische Christentum, S. 58.

alle Seligkeit beschlossen liegt — alle diese Klänge durchziehen in reichen Variationen Luthers Auslegung[24].

Aber alle Aussagen sind wie ganz selbstverständlich eingebettet in das Gesamtzeugnis des Neuen Testaments. Z.B.: Christus macht nicht nur den Vater offenbar, er versöhnt ihn. Er macht uns so zu Kindern Gottes und schenkt uns die Neugeburt aus Gott, daß er uns — rechtfertigt. Er schenkt uns das ewige Leben so, daß er uns die Vergebung der Sünden schenkt, die er erworben hat. Er ist für uns der Weg, die Wahrheit und das Leben damit, daß wir überkleidet werden mit seiner himmlischen, fremden Gerechtigkeit. So legt bei Luther immer die eine Seite die andere aus. Beide Seiten schließen sich bei Luther zu einer vollkommenen Einheit zusammen, zu einem nahtlosen Gewand. Man wird dem Satz recht geben müssen, daß Luthers Theologie „als totale Zusammenfassung wahrer Christologie und deshalb des lebendigen Evangeliums" zu sehen ist „und dies in Formulierungen, bei denen Johannes eine entscheidende Rolle spielte"[25].

8. Bengel sagt einmal (zu 1Kor 11,26): Hoc mysterium duo tempora extrema coniungit. Es ist ein typisches Kennzeichen der johanneischen Verkündigung, daß hier duo tempora extrema in paradoxer Weise miteinander verbunden sind, so, daß die Zukunft Gottes und das „Jetzt" zusammengeschaut sind. Das Futurum hebt in unerhörter Weise an, Gegenwart zu werden. Damit sind auch die eschatologischen Heilsgaben in wunderbarer Weise gegenwärtig. Die Eschatologie wird zur realized eschatology. „Es kommt die Stunde und ist schon jetzt." Darum entscheidet sich alles schon im Jetzt. „Das Kommende ist schon im Gange"[26], ohne daß aber, wie wir zu sehen meinen, mit der paradoxen Gegenwart der eschata und der Vorwegnahme des Zukünftigen im Jetzt die Zukunft Gottes der ultima resurrectio aufgehoben wäre. Denn es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden (1Joh 3,2). Das, was jetzt geschieht, hat ein reißendes Gefälle hin zu dem, was noch aussteht.

Dieser Klang: „Es kommt die Stunde und ist schon jetzt" geht unüberhörbar deutlich auch durch Luthers Auslegung. Die Gnadenzeit ist angebrochen, ist Gegenwart und mit ihr der Christus praesens mit den Gaben des Heils. Die Vergebung der Sünden ist gnadenvolle Wirklichkeit. „Wo aber Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit." Mitten in der Finsternis scheint das Licht; „es leucht wohl mitten in der Nacht und uns des Lichtes Kinder macht". Mitten im Tode ist das Leben da, ewiges Leben, mitten in den Anfechtungen die Seligkeit. Wir sind mit Gott versöhnt, wir sind Gottes Kinder. Laut erschallt der Jubel über dieses unaussprechliche Glück der Gotteskindschaft. Über dem Glaubenden ist der Himmel offen, jetzt geschieht die Geburt aus Gott, weil jetzt in der Verkündigung die Stimme Christi erschallt. Die Gerechtigkeit Gottes ist uns zuteil geworden und die Erkenntnis Christi, in

[24] Siehe Abschnitt II.
[25] Lutherforschung heute, a.a.O. S. 56.
[26] Wilh. Stählin, a.a.O. S. 53.

der sich seine Klarheit in uns widerspiegelt[27]. „Ein Wohlgefallen Gott an uns hat." Dies alles, weil sich Christus uns zu eigen gegeben hat und sich uns fort und fort zu eigen gibt im Wort der Verkündigung und in der Spendung der Sakramente. Es ist wohl alles eine verborgene Wirklichkeit, wider allen Augenschein, eine geistliche Wirklichkeit, sub contraria specie, aber gleichwohl eine gegenwärtige Wirklichkeit, die sich in Christo enthüllende Gotteswirklichkeit. So kann Luther dem Evangelisten mit voller Überzeugung nachsprechen: Es kommt die Stunde *und ist schon jetzt.* Aber wie beim Evangelisten die Epiphanie der doxa Gottes im Sohn quoddam ultimae resurrectionis praeludium[28] ist, ein praesens, das gewaltig über sich hinausweist auf das Dann, da wir Ihn sehen werden, wie er ist, mag auch beim Evangelisten auf der Epiphanie der Akzent liegen, so ist es auch bei Luther, bei dem alle Epiphanie die theologia crucis nicht aufhebt, sondern erst recht in Kraft setzt. Man lese nur seine Auslegung zum Abschluß des hohepriesterlichen Gebets. Was wir jetzt erkennen, geschieht im Glauben, nicht im Schauen. Jetzt ist noch eine große dicke Wolke vor die Sonne gezogen. Aber dann werden wir anschauen von Angesicht zu Angesicht und dieses unverhüllte Anschauen ist das ewige Leben in unaussprechlicher Freude. Wie Christus selber zur Herrlichkeit gekommen ist, wird er auch die Seinen zur Herrlichkeit führen[29]. Hier münden alle Wege Gottes.

---

[27] Siehe Abschnitt II.
[28] Calvin, a.a.O. zu 5, 28.
[29] 28, 195, 3 / 613.

Corrigendum

In W. Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte (Fortsetzung und Schluß), KuD 1959 H. 4, muß es auf S. 283, Zeile 15, statt „den Gesamtablauf bestimmenden Theologie" „. . . Teleologie" heißen. Wir bitten, diesen Fehler zu entschuldigen und berichtigen zu wollen.

Evangelische Katholizität

Zum ökumenischen Horizont der evangelisch-lutherischen Kirche nach Gedanken von Werner Elert[1]

Von Ernst Kinder

„Evangelisch" und „katholisch" wird oft als Gegensatz empfunden. Das eine gilt als eine mehr subjektive, innerliche, gewissensmäßige, das andere als eine mehr objektive, leibhafte, kirchliche Ausprägung des Christentums, oder das eine als partikulares, das andere als umfassendes Kirchentum usw. Und so ist man und ist die Kirche *entweder* evangelisch *oder* katholisch. Dagegen sind wir von der Überzeugung durchdrungen, daß beides wesentlich zusammengehört, und es soll im folgenden versucht werden aufzuzeigen, *wie* beides innerlich

[1] Die nachstehenden Ausführungen geben einen Vortrag wieder, der Ende November 1959 in Erlangen auf Einladung der dortigen Theologischen Fachschaft gehalten wurde. Sie verwerten Gesichtspunkte von *Werner Elert*, ohne jedoch in allem eine direkte Wiedergabe seiner Anschauungen zu sein. Es wurden vor allem folgende Arbeiten *E.s* zugrunde gelegt:

Die Lehre des Luthertums im Abriß, München 1924. — Der Ruf zur Einheit. Rede auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927, in: *H. Sasse*, Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Berlin 1929, 101—105. — Das Kirchenkonzil zu Lausanne 1927. Rede beim Antritt des Rektorats, gehalten am 4. XI. 1927, in: Zeitwende IV, 1928, 57—71. — Die Augustana und der Gedanke der christlichen Solidarität (1930), (Erlanger Universitätsreden, 10), Erlangen 1931. — Die Botschaft des VII. Artikels der Augsburgischen Konfession (1927), in: E., Ecclesia militans, Leipzig 1933, 7—29. — Morphologie des Luthertums I, München (1931) 1952[2] (vor allem § 21: Katholizität). — Der christliche Glaube, Hamburg (1940) 1956[3] (vor allem §§ 69—75). — Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954.

Neuere Literatur zu diesem Thema:

G. Hoffmann, Der Anspruch des Luthertums auf Katholizität, in: Junge Kirche V, 1937, 979—982. — *E. Wolf*, Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation (1938), in: Wolf, Peregrinatio, München 1954, 146—182. — *H. Ehrenberg*, Luthertum ökumenisch und deutsch, (Ökumenische Erfahrungen, 1), Gütersloh 1947. — *A. Nygren*, Die Grundlagen der Ökumenizität nach lutherischem Verständnis, in: Theologische Literaturzeitung LXXIII, 1948, 523—526. — *Ders.*, Luthertum und Ökumene, in: Luthertum, H. 1, Berlin 1951, 5—16. — *R. Bring*, Lutherische Theologie angesichts der ökumenischen Arbeit, ebda. 17—40. — *W. Stählin*, Was ist lutherisch? Zum Selbstverständnis der „lutherischen" Kirche im ökumenischen Gespräch, Kassel 1952. — *Koinonia*. Arbeiten des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, Berlin 1957. — *K. D. Schmidt*, Die Katholizität der Kirche, in: Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung X, 1956, 204—206. — *Ders.*, Luthertum und Ökumene, in: Stat crux dum volvitur orbis, Festschrift für Hanns Lilje, Berlin 1959, 131—139. — *E. Sommerlath*, Die Katholizität der Kirche, ebda. 148—158. — *E. Kinder*, Luthertum und Ökumene, in: Informationsblatt für die Gemeinden in den niederdeutschen lutherischen Landeskirchen VII, 1958, 189—193. — *Ders.*, Der evangelische Glaube und die Kirche, Berlin 1958, 126 ff. 199—229 (dort weitere Literatur).

Die Arbeiten *E.s* werden im folgenden nur unter Nennung des Titels (Kurztitels), die der übrigen Autoren unter Nennung des Namens und, bei mehreren Arbeiten eines Verfassers, des Titels (Kurztitels) zitiert.

zusammenhängt. Wir folgen dabei Linien, die *Werner Elert* (dessen Todestag sich in dieser Zeit zum fünften Male jährt) aufgezeigt hat und ziehen sie hier und da weiter aus. Für *Elert* war ja überhaupt das Zugleich von entschlossenem Stehen bei dem „evangelischen Ansatz" der lutherischen Reformation und von universal gerichteter Weite und Verantwortlichkeit charakteristisch. Gerade seine bewußt und entschieden reformatorisch-lutherische Haltung verwehrte ihm enge, partikularistische Introvertiertheit, gab ihm vielmehr universale Perspektiven; der echt *evangelische* Ansatz macht frei und weit, groß und verantwortlich. Eine evangelische Haltung, die nicht wahrhaft katholischen Horizont hat, ist nicht echt evangelisch; und wiederum: Katholizität, die nicht von dem evangelischen Zentrum her motiviert und ausgerichtet ist, ist keine echte, sondern eine forcierte Katholizität. Wenn „evangelisch" wirklich von dem rettenden und heilhaften Christus-Evangelium in seiner lebensvollen Gefülltheit her verstanden wird und wenn dieses Evangelium nicht nur persönliche Impulse gibt, sondern in der Tat die Lebensmitte und der „wahre Schatz" der *einen* Kirche Jesu Christi ist, dann kann und darf „*evangelisch*-lutherische" Kirche, deren Existenz darin begründet ist, daß sie dieses Evangelium als Zentrum und Maß von allem groß macht, nicht die Partikularität einer Sonderkirche bedeuten, dann *muß* sie grundsätzlich katholisch und ökumenisch eingestellt sein und sich verhalten.

I. Die Sicht der Katholizität vom Evangelium her

Der katholische oder ökumenische Horizont eignet dem Kirchendenken der lutherischen Reformation von Hause aus. Wenn Luther und die Confessio Augustana von „Kirche" reden, dann meinen sie die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche", zu der sie sich mit dem altkatholischen Credo bekennen; eine andere kennen sie gar nicht. So setzt der reformatorische Kirchenartikel CA VII mit dem Bekenntnis der „una sancta ecclesia perpetuo mansura" ein, und alles, was CA VII und die Apologie weiter über die Kirche sagen, gilt von dieser und nicht etwa von einer „lutherischen" Konfessionskirche. Eine solche kannten die Reformatoren noch ebensowenig wie die „römisch-katholische" Kirche.

Das durchgehende Sichbeziehen Luthers und der Bekenntnisschriften auf die eine Kirche Jesu Christi hat *Elert* in seiner „Morphologie des Luthertums" (I 240—255) unter der Überschrift „Katholizität" sprechend aufgewiesen. „Luther selbst hat den Gedanken der Universalität der Kirche nie aufgegeben ... In kritischer Zeit legte er Wert darauf, synceram et catholicam fidem niemals verletzt zu haben" (241). Wenn er auch das *Wort* „katholisch" nicht so oft gebrauchte, es vielmehr, aus rein pädagogischen Gründen, um das Fremdwort zu vermeiden, nach mittelalterlichem Vorbild mit „christlich" übersetzte[2], wie etwa im Kleinen Katechismus (3. Artikel), so kommt doch

[2] Dies tat Luther schon seit 1521 (vgl. *W. Köhler*, Luther und die Kirchengeschichte, Erlangen 1900, 86 ff.). Neben dem pädagogischen Motiv liegt in dieser Übersetzung sicherlich

eben in dieser Übersetzung zum Ausdruck, daß er die Kirche von Christus her und auf Christus bezogen als die eine und umfassende sah.

Melanchthon fordert: „Omnes debemus esse Catholici" (CR XXIV 399). Die CA betont ausdrücklich, daß in dem Evangeliumsbekenntnis der Reformation nichts enthalten sei, was der Heiligen Schrift *und* der ecclesia catholica zuwider ist[3], daß „ecclesiae apud nos de nullo articulo fidei dissentiant ab ecclesia catholica"[4] und daß „apud nos nihil esse receptum contra scripturam aut ecclesiam catholicam"[5]. Und entsprechend hat man sich im alten Luthertum noch lange betont zu der wahrhaft katholischen Kirche gerechnet[6] und nachdrücklich gefordert, daß man sich den Ehrennamen „katholisch" auf keinen Fall nehmen lasse[7]. Noch im 17. Jahrhundert bezeichnete man sich als „katholisch-evangelisch"[8]. So war es ganz im Sinne echter reformatorischer Tradition, wenn *Elert* in seiner Rede auf der Weltkirchenkonferenz in Lausanne 1927 ausrief: „Zu dem großen Erbe, das wir von den Vätern unserer Kirche überkommen haben, gehört auch *der Wille zur Katholizität*. Und ich wünsche, daß Sie auch aus meinen Worten vor allem diesen Willen zur Katholizität herausgehört haben." „Wer sich zu den Bekenntnissen unserer Kirche bekennt, muß auch den Willen zur Katholizität haben."[9]

Dieses reformatorische Bekenntnis zur Katholizität der Kirche geht nun freilich nicht auf Katholizität *an sich* und *überhaupt*, Katholizität um jeden Preis und mit allen Mitteln, sondern auf diejenige durchgehende und umfassende Einheitlichkeit und Ganzheit der Kirche, die von ihrem eigentlichen Lebensnerv, dem heilschaffenden Christusevangelium ermöglicht und erschlossen wird[10]. Weil das Heilswort Gottes, das „konstitutive Prinzip" der Kirche,

---

auch die antikuriale Spitze; vgl. Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi, 1538, WA L 283: „Catholica kan man nicht wol besser deudschen denn Christlich, wie bis her geschehen, Das ist: wo Christen sind in aller Welt, da wider tobt der Bapst und wil seinen hof allein die Christliche Kirche geheißen, Leugt aber."

[3] Beschluß des 1. Teils, § 1, Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1956[3], 83 c, 9 f.

[4] Einleitung zum 2. Teil, § 1, Bek.schr. 84, 4 ff.

[5] Beschluß, § 5, Bek.schr. 134, 18 ff.

[6] Nachweise: Morph. I 241 f. — Vgl. dazu *Wolf*, 150 f. 153 f.

[7] So z. B. Leonhard Hutter (Morph. I 241 f.).

[8] Nach *Wolf*, 153 f. — Vgl. *Elert*, Ruf zur Einheit, 104: Unsere Reformatoren im 16. Jahrhundert haben nicht die Absicht gehabt, „eine neue Kirche zu gründen und sich von der Ecclesia Catholica loßzureißen ... Unser Hauptbekenntnis ist bemüht, die Übereinstimmung mit der Alten Kirche nachzuweisen. Dementsprechend haben noch unsere Theologen im 17. Jahrhundert stets den Anspruch erhoben, Glieder der wahren katholischen Kirche zu sein."

[9] 105. 104.

[10] Botschaft des VII. Artikels, 14: Das echte Luthertum beantwortet Heilsfrage *und* Kirchenfrage *zugleich* nur mit dem Hinweis auf das Evangelium. — 12: „Die Erzeugung und Erhaltung der Kirche geschieht durch den Geist Gottes, der nur durch Wort und Sakrament wirkt. Christus ist ihr nur durch Wort und Sakrament gegenwärtig und nur durch sein Wort ihr Herr und ihr Haupt ... In Wort und Sakrament ist Christus aber auch wirklich in seiner Gemeinde wirksam und gegenwärtig." Damit ist für das geschichtliche Konkretum Kirche die Transzendenz ihrer Begründung und Erhaltung bekannt.

„schlechthin universal ist“ [11], darum ergibt sich *von hierher* echte, dem Wesen der Kirche gemäße Katholizität. „Was die Christen zur überindividuellen Einheit verbindet, ist die objektive Macht der [Heils-]Wahrheit, an der wir durch den Glauben Anteil haben.“ [12]

Sieht man die Katholizität der Kirche vom Evangelium her, dann kann man sie weder in der äußeren Einheitlichkeit ihrer Verfassung und Leitung, noch in der Gemeinschaftlichkeit ihrer Glieder begründet und gewährleistet sehen. Zunächst zu dem letzteren: *Elert* ist mißtrauisch „gegenüber allen Definitionen der Kirche, die entweder ausschließlich oder doch in erster Linie und ohne weiteren Zusatz auf ihre Mitglieder reflektieren“ [13], und er lehnt entschieden die Grundbestimmung der Kirche nach dem Sozietätsprinzip ab: sie ist nicht wie ein „Verein“ durch den Zusammenschluß ihrer Glieder konstituiert, vielmehr ist sie eine „überindividuelle Wirklichkeit“, die durch Verkündigung des Evangeliums und den Vollzug der Sakramente wirksam ist [14]. „Communio sanctorum“ bedeutet nicht primär: Gemeinschaft der Gläubigen *untereinander*, sondern in erster Linie und grundlegend: ihr gemeinsames Anteilhaben an dem „Heiligen“, das, von außen auf sie zukommend, sie zusammenschließt und ihnen dann auch Gemeinschaft untereinander ermöglicht [15]. Die Kirche ist „Gesamtheit (universitas), nicht Verbindung (societas)“, sie ist „mehr ... als die Summe ihrer Mitglieder“. Als „Leib Christi“ hat sie ihren Realgrund in Christus, und zwar nicht nur in seinem Stifterwillen, sondern so, daß „er als ihr Haupt sie *dauernd* mit seiner Lebendigkeit erfüllt und durch seinen Geist regiert“. So ist die Kirche „nicht durch die einzelnen Mitglieder konstituiert“, sondern sie führt „ein überindividuelles Leben“, „an dem dem einzelnen Anteil gewährt wird“, „wobei nicht die Glieder die Kirche halten, sondern im Gegenteil von ihr gehalten *werden*“. Sie ist „Gesamtleben, nicht vervielfältigtes Einzelleben“ [16].

Dennoch ist die Katholizität vom Evangelium her nicht bloß ein subjektives Gemeinschaftsgefühl, vielmehr will sie, wie die Kirche selbst [17], „von oben her verstanden sein“ [18]. „Die Kirche, die durch Wort und Sakrament konstituiert wird, ist in strengem Sinne *Una*, die Una Sancta Catholica, Ein einziges großes Gottesvolk ..., dieses Eine, einzige katholische Gottesvolk.“ „Denn das konstitutive Wort, das Evangelium, ist ... immer nur eins und dasselbe, wo und so oft es auch verkündigt wird.“ [19] Und es, als der gemeinsame einheitliche Lebensquell und Beziehungspunkt für das In-der-Kirche-Sein, begründet

---

[11] Botschaft des VII. Artikels, 16.
[12] Ruf zur Einheit, 102.
[13] Christlicher Glaube, 404 f.
[14] Augustana und christliche Solidarität, 9 f. — Vgl. Christlicher Glaube, 400 f.
[15] Abendmahl und Kirchengemeinschaft, 5 ff.
[16] Christlicher Glaube, 404 f.
[17] Zu *E.s* Sicht der Kirche „von oben her“ vgl. Botschaft des VII. Artikels, 16 f.; Morph. I 249 f.; Christlicher Glaube, 404 ff.
[18] Morph. I 251.
[19] Botschaft des VII. Artikels, 17.

und trägt für die vielen verschiedenen Glaubenden wahre Katholizität, d.h. Zusammenhaltung von dem vorgegebenen Ursprung her zu einem bei aller Verschiedenheit doch *wesenhaft* einheitlichen Ganzen. „Der Konsensus der Glaubenden hat seine Marksteine an der Schrift, an der deshalb in erster Linie das Merkmal des Katholischen haftet. Das ist aber wiederum nichts anderes, als wenn er [Luther] die Katholizität der Kirche darin findet, daß Christus als ihr Haupt die Einheit begründe. Denn die Anwendung dieser Katholizität findet er darin, daß die Kirche nichts anderes tut und lehrt, als was ihr von Christus aufgetragen werde. Zu dieser Catholica gehören alle, die ihres Hirten Stimme hören.“ [20]

II. Die Verwirklichung der Katholizität vom Evangelium her

Nun fragt es sich, wie diese vom Evangelium begründete Katholizität der Kirche, die ihre *wahre*, weil ihrem Wesen als Kirche gemäße Katholizität ist, geschichtlich zum Ausdruck kommen soll. Es ist deutlich, daß sie nicht direkt gegenständlich und rein institutionell eingefangen, gesichert, repräsentiert und demonstriert werden kann, etwa in der Einheitlichkeit der Hierarchie[21], überhaupt ihrer Verfassung, oder in der Einheitlichkeit des kirchlichen Rechts oder des Kultus usw. All dies kann wertvolle äußere Hilfe für die Bewahrung der Katholizität der Kirche sein, aber *begründen* kann es sie nicht, und darum darf es auch nicht zum letztinstanzlichen *Kriterium* für ihre Legitimität erhoben werden. Da die eigentliche Katholizität der Kirche in dem heilschaffenden Christusevangelium begründet und gewährleistet ist, kann sie nur in der glaubenden Beziehung darauf recht gesichtet und behauptet werden. Dem Nichtglaubenden bleibt sie verborgen. Es heißt: „*Credo* (nicht: video) unam sanctam ecclesiam!“

Dies bedeutet jedoch nicht die Verbannung der wahren Katholizität der Kirche in reine Spiritualität und „Unsichtbarkeit“ [22]. Es ist für Glaubenswirklichkeiten wesentlich, daß sie, wenn sie auch nach ihrem transzendenten Grunde dem natürlichen Wahrnehmungsvermögen nicht sichtlich sind, doch *durch* den Glauben, der sie ergreift, *hindurch* in die Sichtbarkeit hinein drängen. Die wesenhafte Einheitlichkeit der Kirche soll „nicht nur geglaubt, sondern auch erlebt“ werden[23]. Das im Evangelium gegebene grundlegende, durchgehende

---

[20] Morph. I 252.

[21] Morph. I 231: „Auch Luther kann und will sich nicht der beglückenden Erkenntnis von der Katholizität der Kirche entziehen: Er nennt sie genau wie die Gegner universalis ecclesia, wobei er allerdings darunter die communio sanctorum versteht, die dem hierarchischen Universalitätsgedanken gerade entgegengesetzt ist.“ — Vgl. Christlicher Glaube, 406: Daß die Einheit der Kirche in die äußere Organisation verlegt wird, ist „tragbar, solange der Episkopat seine Autorität nur in der Verkündigung des Evangeliums ausübt und demgemäß selbst hinter der Macht zurücktritt, die allein die *innere* Einheit der Kirche herstellt“.

[22] Zu den Fragen der „Unsichtbarkeit“ und „Sichtbarkeit“ der Kirche nach reformatorischer Auffassung vgl. neuerdings mein Buch Glaube und Kirche, 93—103; dort ist die Literatur hierzu verarbeitet.

[23] Abendmahl und Kirchengemeinschaft, 41.

und umfassende Eine-Sein der Kirche wird dem, der durch es in sie hineingenommen wurde, zur Aufgabe, daß durch sein Verhalten und seinen Dienst auch etwas davon zum Ausdruck komme. Die wesenhafte *Einzigkeit* will sich als *Einigkeit* im Sinne von Eph 4, 3 äußern[24].

Zweifellos war die lutherische Reformation in ihrer Antithese gegen die römische Fixierung der Katholizität der Kirche zunächst in der Gefahr, die wahre, durch das Evangelium gegebene Katholizität in bloße Innerlichkeit zu verflüchtigen[25]. Jedoch in dem Maße, wie sie dann gegen die rein spiritualistische und aktualistische Auffassung der Katholizität durch die „Schwärmer" betonte, daß das Evangelium in kirchenschöpferischem Sinne durch das *äußere* Wort und die *Sakramente* wirken will, gewann sie von daher auch Ansatzpunkte und Kriterien für die dem Evangelium gemäße geschichtliche Sichtbarwerdung der Katholizität der Kirche[26].

„Dem Evangelium gemäß" — das bedeutet allerdings nicht seinshafte Wiederherstellung der Urkirche. Dies ist in keinem Falle möglich, und es zu versuchen, ist nicht dem Evangelium gemäß[27]. Die lutherische Reformation wies die Versuche direkter Reproduktion des Urchristentums als schwärmerische Utopien ab. Eben als Kirche *des Evangeliums* ist die Kirche wesentlich auf weitere Geschichtwerdung hin angelegt und darin notwendig auch dem Gestaltwandel unterworfen und vor die Aufgaben der Umsetzung gestellt. Es ist für die lutherische Reformation charakteristisch, daß sie — eben vom Evangelium her — die Geschichtlichkeit der Kirche bejaht und darum bewußt darauf verzichtet, das Kirchenwesen nach dem urchristlichen oder sonst einem ekklesiologischen Idealschema von Grund auf neu aufzubauen[28]. Statt dessen fragt sie nach der inneren Entsprechung mit der Urkirche und den Kriterien dafür. Dieses, und damit die Merkmale echter Katholizität, liegen für sie in keinem Falle in ihrer Gestalt als solcher, weder in der alten, geschichtlich überkommenen, noch in einer neu zu konstruierenden. Da jedoch das geschichtlich Gewordene in der Kirche, wenn es auch nicht schon als solches legitimiert ist, doch gegen ein zu übermäßiges Interesse an den Gestaltfragen zur Bewahrung substantieller Katholizität *helfen* kann, ließ die lutherische Refor-

---

[24] So Abendmahl und Kirchengemeinschaft, 41.

[25] Vgl. Morph. I 227 ff. 242 ff. 252 f.

[26] Vgl. Morph. I 243 f. — *Schmidt*, Katholizität, läßt diese zu sehr in der „Unsichtbarkeit".

[27] Vgl. Botschaft des VII. Artikels, 18. — Augustana und christliche Solidarität, 11: „Es gab und gibt eine Art von Christentum, das sich von dem utopischen Ideal nährt, das Urchristentum reproduzieren zu können, und das dementsprechend jede geschichtliche Entwicklung, dogmatischer oder kultischer Art, von vornherein ablehnt." Jeder Versuch dieser Art ist eine Selbsttäuschung.

[28] Ruf zur Einheit, 104: „Indem wir wünschen, mit der rechtgläubigen Kirche aller Jahrhunderte in Übereinstimmung zu sein, bejahen wir aber auch die geschichtliche Entwicklung ... Wir sind der Überzeugung, daß es unmöglich ist, die Zustände und Einrichtungen der Urkirche zu reproduzieren ... Deshalb haben es die Führer der lutherischen Reformation abgelehnt, das ganze Gebäude der Kirche, das sie vorfanden, abzubrechen, um ein Gebäude nach dem Muster der Urkirche an seine Stelle zu setzen. Sie wußten, daß dies eine Utopie wäre."

mation das geschichtlich vorgegebene Kirchentum gelten und bestehen, soweit es nicht dem Evangelium zuwider war.

Der Messung an dem Maßstabe des Evangeliums bedarf es allerdings. Die geschichtliche Entwicklung der Kirche und was sich aus ihr alles herausgebildet hat, ist nicht per se sakrosankt. Sie birgt auch Fehlerquellen und die Möglichkeit zu Fehlentwicklungen und Entartungen. Die historische Kontinuität bietet noch keine Gewähr für echte, substantielle Kontinuität. Vom Evangelium her gesehen kann es keine rein objektiven Garantien für die tatsächliche Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist geben und auch nicht die Gewähr einer im Grunde störungsfreien kontinuierlich sinngerechten Entwicklung. Man sollte überhaupt nicht, wie es unter dem Einfluß romantischen Denkens auch im Luthertum üblich wurde, die Geschichte der Kirche mit organologischen Kategorien wie „Entwicklung", „Entfaltung" o. ä. zu bestimmen suchen; denn sie ist in der Tat echte *Geschichte,* in der Entscheidungen fallen und eben auch Fehlentscheidungen. Luther sah, vom Evangelium her, die Geschichte der Kirche niemals so organisch „glatt" verlaufen, vielmehr sah er sie in dem ständigen Widerstreit zwischen der Kirche des Evangeliums und der „antichristlichen", d. h. das Christusevangelium aus dem Zentrum verdrängenden Pseudokirche. Darum bedarf das in der Kirche Gewordene der ständigen Messung an der Norm des Evangeliums. Das war eben der Sinn der Reformation. Diese war von der Überzeugung getragen, daß, weil das heilschaffende Christusevangelium das eigentlich kirchenschöpferische Kontinuum durch die Zeiten und allen Gestaltwandel hindurch ist, so auch seine Verkündigung nach dem apostolischen Kanon und der entsprechende Vollzug der Sakramente letztinstanzliche Kriterien für die Legitimität ihrer geschichtlichen Gestalt sind. Wo und in welchen Formen auch immer das rettende Evangelium „rein", d. h. seiner apostolischen Urverkündigung gemäß, gepredigt wird und die Sakramente „recht", d. h. im Sinne ihrer Urstiftung, vollzogen werden, da ist auf jeden Fall die *eine,* umfassende, die wahrhaft katholische Kirche Jesu Christi geschichtlich auf dem Plan.

Das will aber nicht dem „laissez aller" und „opus operatum" eines reinen Objektivismus oder der normenlosen Dynamik der „je und je", „senkrecht von oben" hereinbrechenden Aktualität überlassen sein, vielmehr gibt das auch Normen an die Hand und stellt in die Verantwortung und nötigt angesichts evangeliumswidriger Manifestationen der Einheit der Kirche zu Entscheidungen. „Die Einheit des Leibes Christi, die nach ihren inneren Kriterien vorausgegeben und keinen menschlichen Störungen ausgesetzt ist, bedarf, um in der irdischen ecclesia in Erscheinung zu treten, auch der polemischen Vorzeichen."[29] So ist Katholizität, vom evangelischen Ansatz aus gesehen, auch

[29] Abendmahl und Kirchengemeinschaft, 42. — Vgl. 43 ff.: Die wesenhafte Einheit der Kirche will sich geschichtlich als Einigkeit äußern, und das in der Form der Kirchengemeinschaft, die nach Kriterien und Entscheidungen verlangt! — Vgl. *Sommerlath,* 148: „Die Katholizität wird ein Anspruch, der im *Gegensatz* zur römischen Kirche erhoben wird."

ein normbestimmter und ein kritisch unterscheidender Begriff. Der magnus consensus in bezug auf das Evangelium, in dem die wahre Katholizität der Kirche vom Evangelium her sich vollziehen will, will sich im gemeinsamen Bekenntnis äußern, das sich inhaltlich durch das Evangelium als Mitte der Kirche gebunden erklärt. „An der Gemeinsamkeit des Bekenntnisses [zum Evangelium] sind sich die Evangelischen zu aller Zeit der Universalität der Kirche bewußt geworden.“ [30]

Und als im 16. Jahrhundert die durch die hierarchische Struktur bestimmte und die durch das Evangeliumsbekenntnis bestimmte Katholizität der Kirche in ausschließenden Gegensatz zueinander traten (was ja an sich nicht der Fall zu sein braucht, jedoch durch die Verabsolutierung der Legitimierung jener Struktur vom römischen Zentrum her herausgefordert wurde), da sahen sich die „Evangelischen“ kirchengeschichtlich dazu genötigt, die von dem Evangelium bestimmte Katholizität der Kirche *neben* der von dem historischen Episkopat bestimmten und *gegen* sie manifest werden zu lassen und um der Sukzession des apostolischen Evangeliums willen die äußere Kette der bischöflichen Sukzession — wahrlich nicht leichten Herzens — abreißen zu lassen. Weil sie durch die Verabsolutierung jener, durch deren Totalitätsanspruch der Kirche ihre echte Katholizität gerade verlorengeht und sie zur „Sekte“ wird, die wahre „evangelische Katholizität“ der Kirche entscheidend gefährdet sahen, darum mußten sie — schweren Herzens — jene äußeren Hilfen der Katholizität fahren lassen. So ist gerade im Namen der echten, nämlich vom evangelischen Ansatz her bestimmten Katholizität der Kirche die geschichtliche Spaltung der Kirche erfolgt[31]. Wir müssen uns nun der Problematik desjenigen Kirchengebildes zuwenden, das die Idee der „evangelischen Katholizität“ gezwungenermaßen in scheinbarer Partikularität hochzuhalten genötigt ist, der „evangelisch-lutherischen“ Kirche[32].

III. Das Selbstverständnis der evangelisch-lutherischen Kirche

Das Selbstverständnis des an dem evangelischen Ansatz der lutherischen Reformation sich orientierenden Kirchentums hängt davon ab, wie es die *eine* Kirche Jesu Christi sieht und wie es sich von dieser her und auf diese hin versteht[33]. *Die* Schau der wesenhaften Einheit der Kirche vom Evangelium her, wie wir sie skizzierten, ist ja nicht Allgemeinüberzeugung der Christen-

---

[30] Morph. I 244. — Diesem notwendigen Gedanken wird *Schmidt*, Luthertum und Ökumene, nicht voll gerecht; er konstruiert in dieser Hinsicht einen zu fundamentalen Unterschied zwischen Luther und Melanchthon.

[31] Morph. I 242 f.: „Die Trennung folgt aus der für die Kirche wesentlichen Forderung der doctrina evangelica und der ihr entsprechenden Verwaltung der Sakramente.“

[32] Vgl. *W. Maurer*, Ökumenizität und Partikularismus in der protestantischen Bekenntnisentwicklung, in: Marburger Theologische Studien II, Gotha 1931, 12—43.

[33] Immer stehen ja die Art, wie man *aus* einer bestimmten Konfessionskirche *heraus* die *eine* Kirche *und* ihre legitime geschichtliche Manifestation sieht, und die Art, wie diese Konfessionskirche *sich selbst* sieht, in innerem Verhältnis zueinander. Diese grundsätzliche Erkenntnis hat *Schmidt*, Luthertum und Ökumene, überzeugend dargelegt.

heit. Das Bekenntnis zum Evangelium, in dessen Perspektive all das Gesagte gilt, existiert nicht abstrakt, sondern wird von einem bestimmten Kirchentum geschichtlich vertreten. Wir wenden uns jetzt diesem Kirchentum zu, *aus dem heraus* die Katholizität der Kirche so gesehen wird, wie wir es zeigten, und fragen, wie dieses Kirchentum sich zu der *einen* Kirche Jesu Christi verhält, zu der es sich auf „evangelische" Weise bekennt. Diese Frage hat Elert stark beschäftigt[34].

Die „evangelisch-lutherische" Kirche darf sich nicht als eine im 16. Jahrhundert neu gegründete und auf die Geschichte und sämtliche Ansichten Luthers eingeschworene Sonderkirche zur Pflege gewisser christlicher Spezialwahrheiten und kirchentümlicher Sonderbelange verstehen. Dem widerstreitet ihr so betontes Bekenntnis zu der una sancta et catholica ecclesia perpetuo mansura. Nur in bezug auf diese will sie etwas sein; sie will *diese* auf eine bestimmte Weise, nämlich durchgehend vom evangelischen Ansatz aus, groß machen und zur Darstellung bringen. Auf der anderen Seite kann sie sich jedoch nicht in ihrer Seinsgestalt und in ihrem empirischen Bestande mit der una sancta catholica ecclesia direkt gleichsetzen[35]. Die „evangelisch-lutherische" Kirche darf sich überhaupt nicht in erster Linie nach ihrem empirischen Sein beurteilen, das sie darstellt, vielmehr nach ihrem integrierenden „Soll", das sie mit ihrem Bekenntnis vertritt: die entschlossene Konzentration der Kirche auf das heilschaffende Christusevangelium[36]. Dieses Bekenntnis aber ist ja nicht das ihre, sondern es will, da es auf die wahre Lebensmitte der *einen* Kirche aller Zeiten und in jeder Gestalt hinzielt, als das eigentliche „Soll" der ganzen Christenheit gelten. Weil das dieser aber nicht selbstverständlich ist und weil dieses „Soll" nicht bloß „akademisch" proklamiert, sondern geschichtlich hochgehalten werden will, darum muß die „evangelisch-lutherische" Kirche als besonderes Kirchentum existieren.

Das „Soll", welches sie im Blick auf die ganze Christenheit geschichtlich vertritt, ist dies, daß sich die Kirche *überhaupt,* als Kirche, vom Evangelium her verstehe, sich von ihm bestimmen lasse, alles in ihr auf es ausrichte und in ihm ihre wahre Einheit suche. Dieses „Evangelische", so gesehen, kann ja gar nicht die Sache einer Partikularkirche sein, sondern das muß, da das Evangelium die eigentliche Mitte und der wahre Schatz der *einen* Kirche ist, eben das wahrhaft Katholische, das für die Kirche schlechthin Geltende sein. *Elert*

---

[34] Vgl. nur z. B. Botschaft des VII. Artikels, 19 ff. — Vgl. zu dieser Frage mein Buch Glaube und Kirche, 132 ff.

[35] Vgl. Morph. I 242: „Immerhin hat die rein spiritualistische Seite der Universalitätsidee das Luthertum davor bewahrt, die Zugehörigkeit zur ecclesia catholica auf die eigene Konfessionskirche zu beschränken." Es hat stets auch anderswo, selbst unter dem Papsttum, das Vorhandensein wahrer Kirche Jesu Christi anerkannt.

[36] Weil es nicht nur um die Dynamik des Evangeliums als solche, sondern um ein *inhaltlich* bestimmtes Bekenntnis zum Evangelium geht, das angesichts bestimmter Verkehrungen abgelegt ist, darum der Zusatz *„lutherisch"* zu „evangelisch". — Zu der Bezeichnung „lutherisch" vgl. *E. Kinder,* Die lutherische Kirche, in: Und ihr Netz zerriß, hrsg. von *H. Lamparter,* Stuttgart 1957, 215—280; *ders.,* Glaube und Kirche, 135 ff.

hat öfter darauf aufmerksam gemacht, daß sich die Bekenner von Augsburg bewußt auf das Theodosianische Edikt von 380 bezogen haben, wonach neben der „apostolica disciplina" die „doctrina evangelica" als Voraussetzung für das nomen Christianorum Catholicorum galt[37]. „Der Nachweis der Evangelischen in Augsburg, ihre Lehre sei doctrina evangelica, schloß nach der geltenden Rechtsauffassung also den Anspruch ein, daß sie katholisch seien, d. h. die ecclesia catholica repräsentierten."[38] Dieser Anspruch ist nicht im Blick auf ihre Empirie gemeint, sondern im Blick auf ihr Bekenntnis: „daß als Lehre der katholischen Kirche die zu gelten habe, die vom evangelischen Ansatz bestimmt ist"[39].

Von daher erschließt sich einmal *Katholizität in zeitlicher Ausdehnung* als innere Verbundenheit mit der wahren Kirche aller Zeiten durch allen geschichtlichen Gestaltwandel hindurch[40]. „Die christliche Solidarität [ist] mit der gemeinsamen Abhängigkeit vom Evangelium begründet."[41] „Darum ist auch das Kontinuitätsbewußtsein ein notwendiges Moment in der Idee der Katholizität der Kirche."[42] (Von hierher ist *Elerts* besondere Liebe zu der Alten Kirche zu verstehen, deren neuer Erforschung er sich, eben von dem reformatorischen evangelischen Ansatz aus, nachdem er diesen im ersten Bande der „Morphologie des Luthertums" herausgearbeitet hatte, in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens immer intensiver widmete[43].) Und dann ergibt sich von dem evangelischen Ansatz aus auch *Katholizität in der räumlichen Ausdehnung* als

---

[37] Botschaft des VII. Artikels, 19 f.; Augustana und christliche Solidarität, 6 f.; Morph. I 240 f.

[38] Botschaft des VII. Artikels, 19.

[39] Morph. I 244.

[40] Augustana und christliche Solidarität, 12: Die CA „erhärtet ... ihren Anspruch auf Katholizität auch dadurch, daß sie die Gegner der katholischen Kirche auch für die ihrigen erklärt". Damit bejaht sie Solidarität durch die geschichtliche Entwicklung hindurch. Diese hat Luther ja kraftvoll zum Ausdruck gebracht, vgl. Wider Hans Worst, 1541, WA LI 481, 10—13: „Wir ertichten nicht newes Sondern halten vnd bleiben bey dem alten Gottes wort, wie es die alte kirche gehabt, Darumb sind wir mit derselben, die rechte alte kirche als einerley kirche, die einerley Gottes wort leret vnd gleubet." — Vgl. Botschaft des VII. Artikels, 25: „Auch unsere Kirche wird ... die Apostolische Sukzession für sich in Anspruch nehmen, weil jeder unsrer Prediger, der das Evangelium recht predigt und die Sakramente recht verwaltet, ein wahrhafter Nachfolger der Apostel ist. Diese historische Gemeinschaft wird ... durch diese apostolische Sukzession zwar nicht konstituiert, aber die Sukzession des Predigtamtes ist doch ein notwendiger Ausdruck von jener."

[41] Augustana und christliche Solidarität, 13.

[42] Morph. I 251. — Vgl. *Sommerlath*, 151 ff., wo nächst der „Universalität" Katholizität als „Kontinuität" dargelegt wird.

[43] Schon in seiner Rede auf der Weltkirchenkonferenz in Lausanne 1927 sagte er im Zusammenhang seiner Ausführungen darüber, daß Verschiedenheit kirchlicher Formen kein Hindernis für die Einheit der Kirche darstellt (Ruf zur Einheit, 104): „Unsere Sympathie wird dabei allerdings vor allem denjenigen Formen gehören, die auch äußerlich den Zusammenhang mit der alten Kirche zum Ausdruck bringen." — In der Morphologie, I 254 f., spricht *E.* auch von dem „ökumenischen Zug" der lutherischen Reformation zur Ostkirche. „Blieb dies alles auch ohne praktische Wirkung, so spricht sich darin doch der Wunsch aus, die eigenen Territorialkirchen vor engherziger Verhärtung zu bewahren. Dieser Wunsch aber war geboren aus der Gewißheit, zur Una Sancta Catholica zu gehören" (I 255).

innere Einheit aller *jetzt* an das Evangelium Glaubenden[44], eine Einheit, die sich in aller Zerstreutheit über den Erdkreis hin und bei aller Verschiedenheit der kirchlichen Formen durch das gemeinsame Bekenntnis zum Evangelium äußern will, in dem man sich inhaltlich durch es gebunden erklärt. „Das Bekenntnis ist ein Zeichen der Solidarität der Christen." Es schafft diese nicht, „aber sie wird an ihm erkannt." [45]

Man kann also, genau genommen, nicht von *der* „evangelisch-lutherischen" Kirche sprechen, vielmehr von der „evangelisch-lutherischen" Art, die *eine* Kirche Jesu Christi zu sehen, sich auf sie zu beziehen und sie zum Ausdruck zu bringen, nämlich von dem evangelischen Ansatz aus auf die eigentliche Mitte und den „wahren Schatz" der einen Kirche hinweisend und deren entscheidende Wahrzeichen hochhaltend. Die „evangelisch-lutherische" Kirche weiß sich nur dafür da, das Bekenntnis zu der wahren Mitte der *einen* Kirche groß zu machen, kirchlich zu praktizieren und vor anderen zu vertreten. Das ist ihr einziges Proprium. Abgesehen hiervon, also in bezug auf die Gestaltung der Kirche, hat sie eigentlich nichts Besonderes zu vertreten, was nicht auch andere genau so gut, wenn nicht besser vertreten; so brauchte sie um deswillen nicht zu bestehen. Ob es aber nötig ist, daß sie um des Evangeliumsbekenntnisses willen als besonderes Kirchentum existiert, das entscheidet sich an der zentralen und substantiellen Schriftgemäßheit dieses Bekenntnisses und daran, ob es im Blick auf die faktische Lage der Christenheit in der Tat erforderlich ist, daß dies besonders hochgehalten wird[46]. Denn nur darum, um das angesichts der Gesamtchristenheit zu tun, mußte sie sich innerhalb derselben — notgedrungen — als besonderes, scheinbar partikulares Kirchentum konsolidieren. Die besondere Existenz einer „evangelisch-lutherischen" Kirche hat also nur eine geschichtliche Notwendigkeit, in der Dogmatik ist sie nicht vorgesehen. Die evangelisch-lutherische Kirche muß sich stets der — wenn auch unumgänglichen — Uneigentlichkeit bewußt bleiben, die darin liegt, daß das Bekenntnis zu der Mitte der einen Kirche, um in der kirchengeschichtlichen Situation geschichtlich wirken zu können, zur Bildung eines besonderen Kirchentums führen mußte[47]. Und die evangelisch-lutherische Kirche muß die

---

[44] Apol. VII 10, Bek.schr. 235, 56 ff.: „[Symbolum] catholicam ecclesiam dicit, ne intelligamus, ecclesiam esse politiam externam ..., sed magis homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt et habent eundem Christum, eundem spiritum sanctum et eadem sacramenta."

[45] Augustana und christliche Solidarität, 4. — In Botschaft des VII. Artikels, 8 ff., warnt *E.* davor, daß man die Ökumene in der zeitlichen und in der räumlichen Ausdehnung in Gegensatz zueinander stellt.

[46] Vgl. dazu Botschaft des VII. Artikels, 8 ff.

[47] Diese Uneigentlichkeit empfand schon Justus Jonas, als er in seiner deutschen Übersetzung der Apologie (XV 42, Bek.schr. 305, 51 f.) klagte: „Dieselbigen seligen Lehre, das liebe, heilige Evangelium nennen sie [die Gegner] lütherisch" (lat. Text: „lacerant", ‚schmähen'!). Dazu Botschaft des VII. Artikels, 25: „In *diesem* Sinne, daß unsere Predigt des ‚lieben, heiligen Evangelii' lutherisch heißen soll, werden wir diesen Namen gern auf uns beziehen. Wir werden dann auch die historische Auffassung des alten Luthertums übernehmen, wonach diese Lutherische Kirche so alt sei wie das Evangelium selber und daß die Apostel ihre ersten

Spannung durchhalten, die darin beschlossen ist, daß sie die eine Kirche Jesu Christi vertreten und in ihrem Namen sprechen will, sie aber doch nicht seinshaft und mitgliedermäßig kongruent repräsentiert[48]! Jedenfalls müssen wir grundsätzlich unterscheiden zwischen der *Art* der „evangelisch-lutherischen" Kirche, sich auf die eine Kirche zu beziehen, und ihrer empirischen *Gestalt*, aus der heraus sie das tut, wenn wir beides auch nicht real voneinander abtrennen können. Wohl mußte sich aus dem evangelischen Ansatz, damit dieser geschichtlich wirksam werde, eine besondere kirchliche Gestalt ergeben, wie *Elert* dies im weiteren Verlauf seiner „Morphologie des Luthertums" aufgewiesen hat. Aber auf die kommt es nicht so sehr an; sie ist nur geschichtliches Vehikel für jenen grundsätzlichen Auftrag. „Evangelisch-lutherisch" ist nicht eigentlich ein kirchliches Sein, sondern eine Integration der Kirche. Die lutherische Reformation hat nicht einen maßgeblichen kirchlichen Seinszustand hervorgebracht, sondern sie hat das eigentliche kirchliche „Soll" groß gemacht[49]. Die Fehlentwicklung, die die lutherische Kirche bald nach der Reformation[50] weithin genommen hat — *Elert* spricht von der „Tragik der lutherischen Kirchengeschichte" und der „Überfremdung des lutherischen Kirchentums"[51] —, besteht, grundsätzlich gesehen, darin, daß das integrierende „Soll" mit dem empirischen „Sein" und das Hochhalten der entscheidenden Wahr-

---

Glieder und Bischöfe gewesen seien." — Vgl. Augustana und christliche Solidarität, 10: Die CA wollte nicht, daß sich der im Evangelium beschlossene Solidaritätsgedanke „in eine enge konfessionell-kirchliche Gemeinschaft hinein" verengt.

[48] Zu dieser Spannung vgl. *Sommerlath*, 149. — Sie findet sich in irgendeiner Weise bei allen Konfessionskirchen. Jede Konfessionskirche stellt (a) eine bestimmte Wesensschau der einen Kirche Christi (b) in einer bestimmten konkreten kirchlichen Gestalt dar. Das Besondere der lutherischen Kirche besteht vielleicht darin, daß sie in die Wesensschau keine direkten Gestaltprinzipien hineingenommen haben möchte, zum Wesen der Kirche vielmehr nur das rechnet, was unmittelbar heilschaffend ist. Vgl. Botschaft des VII. Artikels, 13 f.

[49] Vgl. Christlicher Glaube, 19: Luther „bedeutet für uns nicht eine formale Autorität, sondern einen Durchbruch"; 21: einen „rein theologischen Durchbruch", „sein Vermächtnis ist nicht das Gesetz, sondern das Evangelium", „Durchbruch der Theologie des Evangeliums"; 22: „Damit hat sich die Kirche scheinbar auf einen winzigen Bezirk zurückgezogen ... Aber dafür ist die Zumutung, die sie an die Menschen stellt, so universal wie möglich"; 23: „In dieser ... Hinsicht ist aber die Reformation nicht im Akt ihres Durchbruchs erschöpft. Sie stellt vielmehr vor eine bleibende Aufgabe."

[50] Z. T. schon während der Reformation: „Bei der Bildung des lutherischen Kirchen*tums* sind Momente wirksam geworden, bei denen man fragen kann, ob sie mit Luthers Kirchengedanken vereinbar sind" (Morph. I 231). Vgl. 247: „Fast unvermeidlich mußte die Bindung des Merkmals der Katholizität an das eigene Kirchentum zum kirchenpolitischen *Anspruch* werden ... Aber gerade hier wird die Unmöglichkeit der kirchenpolitischen Fragestellung deutlich."

[51] Vgl. Botschaft des VII. Artikels, 20—27. Elert sieht hier die Fehlentwicklung vor allem in dem Dreifachen: (a) daß durch das landesherrliche Kirchenregiment der territorialkirchliche Egoismus den „großen Gedanken der Katholizität" in den lutherischen Kirchen zumal Deutschlands unterdrückt, (b) daß durch den Pietismus ein Kirchendenken vom „Vereinsprinzip" her eindrang und (c) daß die Akzente auf Ethos und Aktivismus der Glieder und auf kirchlichen Pragmatismus statt auf Wort und Sakrament gesetzt wurden. „Soweit die Lutherischen Einzelkirchen der Gegenwart dieser Überfremdung verfallen sind, soweit haben sie auch das Recht, das die Bekenner von 1530 für sich in Anspruch nahmen, das Recht, ihre Kirche für die Una Sancta Catholica zu erklären, verwirkt" (Botschaft des VII. Artikels, 23).

zeichen der Kirche mit ihrem Wesen überhaupt verwechselt wurden[52], so daß weitgehend aus der Konzentration der Kirche auf das Evangelium eine minimalistische Reduktion und aus der ökumenischen Aufgabe der „evangelisch-lutherischen" Kirche der kirchenpolitische Anspruch und das konfessionelle Prestige einer Sonderkirche wurde. Durch all das verlor die lutherische Kirche, zumal in Deutschland, viel von ihrem echten ökumenischen Horizont[53]. Es liegt eine Tragik darin, daß gerade die Kirche, die von dem Evangelium als der wahren Lebensmitte der Kirche her die Möglichkeit zu echter Katholizität hätte, das Wort „katholisch" fallen ließ — und nicht nur das Wort!

Nur dann, wenn die evangelisch-lutherische Kirche sich mit ihrem eigentlichen Proprium bewußt dienstbezogen im Blick auf die Gesamtchristenheit versteht und ihre diesbezügliche Verantwortung wahrnimmt und als Aufgabe ergreift, wird sie selbst wieder integriert werden zu dem, was sie eigentlich sein soll[54].

IV. Die „evangelisch-lutherische" Kirche innerhalb des ökumenischen Ringens um die Einheit der Kirche

Die lutherische Kirche hat ihre evangelische Schau der einen Kirche Jesu Christi in dem ökumenischen Ringen einzusetzen, und sie hat darin nicht ihr eigenes Prestige als Kirchentum durchzusetzen. Es geht in dem ökumenischen

---

[52] Vgl. dazu *E. Kinder,* Zur Frage des „lutherischen Kirchenbegriffs", in: Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung X, 1956, 68.

[53] Vgl. Botschaft des VII. Artikels, 21: Der territorial-kirchliche Egoismus „schuf Zustände, die jenen Theologen gar keinen andren Ausweg ließen, als die Einheit und Katholizität der Kirche im Reich der Unsichtbarkeit zu suchen ... Der große Gedanke der Katholizität *der* Kirche, die nur durch Wort und Sakrament konstituiert wird, wurde ersetzt durch territoriale und schließlich nationale Gesichtspunkte und Interessen." *E.* blickt dabei auf die skandinavischen lutherischen Kirchen, „wo heute der Gedanke der Ökumenizität oder Katholizität der Kirche völlig im Sinne des VII. Artikels der Augsburgischen Konfession sehr realistisch und keineswegs als Widerspruch zu bewußtem Luthertum empfunden wird". „Dort blieb der lutherischen Kirche viel erspart, was ihr in Deutschland Mut und Möglichkeit katholischen Bewußtseins genommen hat."

[54] Vgl. Lehre des Luthertums, S. VII: „Damit eröffnet sich unserer Kirche eine Aussicht, die ihr seit dem Aufkommen des landesherrlichen Kirchenregiments verbaut war, die Aussicht, das Werk der Reformation für die ganze Christenheit fruchtbar zu machen. Die Frage nach der Erreichbarkeit dieses Zieles ist nicht eine Frage nach unsern Fähigkeiten oder Hilfskräften, sondern die nach dem *Gut,* das wir der Welt zu bringen haben", nämlich nach dem Evangelium. — Vgl. auch Botschaft des VII. Artikels, 24: Das Evangelium soll unter uns lebendig bleiben „nicht deshalb, weil dies Luthertum ist, weil wir Luther oder die Väter unsrer Kirche nicht verleugnen wollen, sondern weil dies einfach den elementaren Tatbestand wiedergibt, der uns zu Christen macht". — 28 f.: „Die entscheidende Frage der nächsten Jahre wird sein, ob unsre lutherischen Partikularkirchen imstande sein werden, sich durch diese [ökumenische] Bewegung verjüngen zu lassen und insgesamt zu ihrer eigenen Jugend zurückzukehren." Wenn wir auf das Erstgeburtsrecht der reinen Predigt des Evangeliums zugunsten von allerlei synkretistischen Linsengerichten verzichten, dann graben wir nicht nur unser eigenes Grab, sondern „betrügen auch die Christenheit insgesamt um die Botschaft, die der Herr der Kirche gerade uns an alle andern aufgetragen hat". „Bleiben wir ... unserer besonderen Sendung treu, ... dann allein können wir auch jene andre Front von Händen [neben der der Väter] ergreifen. Wir ergreifen sie, indem wir ringen um die Eine Wahrheit, die im Evangelium enthüllt ist."

Ringen ja nicht darum, die Einheit der Kirche herzustellen — die ist vorgegeben —; wohl aber geht es darum, daß das in Christus durch das Evangelium gegebene wesenhafte Eine-Sein der Kirche in rechter Weise zum Ausdruck komme und geschichtlich wirksam werde. In solchem Ringen müssen die verschiedenen Sichten der einen Kirche und die verschiedenen Arten ihrer Darstellung aus den verschiedenen Konfessionskirchentümern heraus miteinander ins Benehmen gebracht werden, und es sollen nicht etwa die verschiedenen Kirchentümer als solche um den Sieg übereinander ringen mit dem Ziel eines Einheitskirchentums!

Das Ziel des ökumenischen Ringens ist nicht die Herstellung eines kirchlichen Einheitsgebildes. Das wesenhafte Eine-Sein der Kirche Christi will nicht durch eine kirchliche Einheitsgestalt und auch nicht durch einen kirchlichen Einheitstyp zum Ausdruck kommen. Es können die verschiedenen Gestalten und auch die verschiedenen typenmäßigen Ausprägungen der Kirche durchaus bestehen bleiben, ohne daß das der wahren Einheit der Kirche Eintrag tut, wenn sie nur Kirchengemeinschaft, communicatio in sacris, miteinander halten. Jedenfalls ist vom evangelischen Ansatz her gesehen Kirchengemeinschaft von Kirchen die gemäße Form, in der das wesenhafte Eine-Sein der Kirche Christi geschichtlich zum Ausdruck kommen will[55]. Die eigentliche Not im Ökumenischen ist nicht durch die Verschiedenheit der Kirchen als solche, wohl aber durch die *exklusiven* Momente in den Verschiedenheiten gegeben, die Kirchengemeinschaft unmöglich machen. Diese exklusiven Momente rühren daher, daß von den einzelnen Kirchen die Unbedingtheitsakzente für legitime Sichtbarwerdung der einen Kirche Jesu Christi auf verschiedene Punkte gesetzt werden. So paradox es lautet, so ist es doch tatsächlich so, daß die Kirchenspaltungen aus dem Bestreben hervorgegangen sind, die Einheit der Kirche richtig darzustellen und zu wahren, indem die Unbedingtheitsakzente (die die legitimen Sammelpunkte kennzeichnen wollen) jeweils auf verschiedene Punkte gesetzt werden, die einander — jedenfalls in ihrem Unbedingtheitsanspruch — ausschließen. So spitzt sich das ökumenische Ringen zu auf die Fahndung von allgemein anerkannten Bedingungen für echte Kirchengemeinschaft, wie diese wohl von dem Wesen der Kirche selbst gefordert sind[56]. Es geht also nicht darum, daß alle gleich werden sollen, aber darum, daß die Wertordnung dessen, was vom Wesen der Kirche her *unbedingt* gefordert ist, und dessen, worin Freiheit und Liebe herrschen sollen, gemeinsam anerkannt und so der Dienst am Zentralen gemeinschaftlich getan werde[57].

---

[55] Zur näheren Begründung dieser und der folgenden Aussagen verweise ich auf mein Buch Glaube und Kirche, 199—229.

[56] Vgl. dazu Abendmahl und Kirchengemeinschaft, 46 ff.

[57] Es handelt sich wesentlich um *dienstbezogene* Kirchengemeinschaft, nicht um „unsichtbare" Einheit, sondern um eine solche in bezug auf die sichtbaren Funktionen der Evangeliumsverkündigung und des Sakramentsvollzuges. Die Einheit der Kirche im Geschichtlichen „besteht darin, daß er [der Vollzug dieser Funktionen] ‚einträchtiglich' erfolgt" (Christlicher Glaube, 406 f.).

In diesem Ringen ist es die Aufgabe der evangelisch-lutherischen Kirche, von ihrer evangeliozentrischen Wesensschau der Kirche Christi her darauf zu dringen, daß die Unbedingtheitsakzente des „Satis est" für Kirchengemeinschaft allein auf das gesetzt werden, worin das heilschaffende Evangelium selbst die Kirche bindet, und daß sie von sonstigen Punkten abgezogen werden[58]. Diese sonstigen Punkte, seien sie mehr objektiver, die Gestalt und Leitung der Kirche betreffender Art, seien sie mehr subjektiver, die Frömmigkeit und das Ethos der Glieder betreffender Art, mögen an ihrer Stelle durchaus ernsthaft wichtig sein. Aber sie sind doch nicht das, was die Kirche zur Kirche macht und als Kirche erhält. Darum können bei ihnen nicht die Kriterien der wesenhaften Einheit und Katholizität der Kirche liegen, und sie dürfen darum nicht als unbedingt gefordert werden. Um der Liebe und besseren Einigkeit willen soll sicher auch hierin nach einiger Gemeinschaftlichkeit gesucht werden, und die lutherische Kirche hat hier allen Anlaß, von anderen zu lernen, weil sie hierin ja kein eigentliches Proprium hat und weil das alles ja doch auch in der Kirche da sein muß; aber es darf nie zum Entscheidenden gemacht werden, es darf nicht zum Gesetz erhoben werden, weil sonst das Evangelium als allein wahrer Lebensquell der Kirche verdunkelt und unterdrückt würde[59]. So ist das ceterum censeo der evangelisch-lutherischen Kirche die zentrale Evangeliumsgemäßheit der Kirche; in allem übrigen ist sie großzügig und tolerant, weil sie meint, daß hier das *Evangelium* der Kirche Freiheit gibt und dem Walten der Liebe Raum läßt[60].

---

[58] Vgl. Studiendokument zum Thema der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1957 in Minneapolis, Einleitung, Abschn. 9 (in: Die theologische Arbeit in Minneapolis, hrsg. von *E. Kinder*, Berlin 1958, 19): „Die Spaltung innerhalb der Kirche hat immer ihren Grund darin, daß man neben Wort und Sakrament etwas Menschliches setzt, das willkürlich zum notwendigen Kennzeichen der Kirche gemacht wird ... Wenn aber solche willkürlichen menschlichen Traditionen neben das Evangelium gestellt werden, hat das immer ein Zweifaches zur Folge: 1. Die Menschen werden *gebunden*, anstatt gelöst zu werden; 2. Die Kirche wird *gespalten*, anstatt vereint zu werden."

[59] In Botschaft des VII. Artikels, 26 f., wendet sich *E.* scharf dagegen, die fundamentale Bedeutung von Wort und Sakrament durch andere Funktionen der kirchlichen Gemeinschaft zu ersetzen und Einheit der Kirche etwa in Verwaltungseinheit oder der Einheit im ethischen Aktivismus zu suchen. „Wer dem Worte Gottes nicht mehr die Kraft zutraut, die Leute zur Buße zu rufen, der baut mit aller sonstigen Vielgeschäftigkeit keine Kirche", sondern eine sektiererische „Kapelle" neben ihr (27). — 28: Mit dem zweiten Teil von CA VII ist „die Bereitschaft ausgesprochen, mit allen Christen Kirchengemeinschaft zu halten — unter einer einzigen Bedingung: daß wir mit ihnen eins sind in der Lehre. Es war der große kirchengeschichtliche Zug an dem Konzil von Lausanne, ... daß dort die Übereinstimmung der beteiligten Kirchen in der Lehre festgestellt werden sollte. Diese Feststellung ist in Lausanne nicht gelungen. Aber den Veranstaltern blieb das Verdienst, daß sie alle Beteiligten genötigt haben, die Fragen der Lehre oder sagen wir: die Wahrheitsfrage wieder ganz ernst zu nehmen."

[60] Vgl. Ruf zur Einheit, 104: „Auf dieser Bejahung der geschichtlichen Entwicklung beruht die große Toleranz unserer Kirche in allen externis und temporalibus. Wir ertragen diese Mannigfaltigkeit der Verfassung und der Riten. Und wir erkennen uns untereinander an als gleichberechtigte Glieder der rechtgläubigen christlichen Kirche, weil wir in demselben Bekenntnis übereinstimmen. Deshalb ist unser ... Wunsch für dieses Konzil, daß die Verschiedenheit der Verfassungen und der Riten kein Hindernis bilden möge, die Einheit, die wir in der Wahrheit erstreben, zu bejahen."

In seiner Rede auf der Lausanner Weltkirchenkonferenz setzte *Elert* damit ein, daß der Ruf zur Einheit der Ruf zu der heilhaften Wahrheit sei, die Jesus Christus selber in Person ist[61]. Dort, und nur dort werde das Übel der kirchlichen Spaltungen an der Wurzel getroffen[62], wie es *A. Nygren* immer wieder ausgesprochen hat: „Der Weg zur Einheit ist der Weg zum Zentrum!" Geht man daran vorbei und sucht man die Einheit etwa lediglich in der Gemeinschaft der Aktivität oder der Gemeinschaft der äußeren Formen (um hierin dann gesetzlich zu werden!), so wird man nur eine Scheineinheit, „Surrogate" von kirchlicher Einheit bekommen[63], die die Zersplitterung in Wirklichkeit und auf die Dauer nur noch schlimmer machen!

Der erhoffte Ausgang ist nicht der, daß alle Kirchen lutherisch werden, wohl aber, daß sich alle die Konzentration auf das Evangelium zur Gewinnung echter Katholizität und die daraus sich ergebende Wertordnung zu eigen machen. Im übrigen mögen sie so bleiben, wie sie sind, bzw. sich in Freiheit und Liebe offen halten für das, was diese gemeinschaftliche Konzentration auf das Evangelium aus ihnen macht. Für die evangelisch-lutherische Kirche kommt es nicht darauf an, daß sie *sich* und *ihr* Prestige durchsetzt, aber darauf, daß sie den evangelischen Ansatz durchsetzt, der ja nicht *ihre* Sache ist, sondern, weil in ihm das „Herz" der *einen* Kirche Jesu Christi schlägt, die Verheißung und das „Soll" der gesamten Christenheit ist. Wenn diese sich den evangelischen Ansatz wirklich zu ihrer Sache macht, dann braucht es keine „evangelisch-lutherische" Kirche als besonderes Kirchentum zu geben; denn außer dieser Hinwendung auf die wahre Mitte des Ganzen hat sie kein Proprium, dessen Vertretung und Hochhaltung die Existenz eines besonderen Kirchentums erforderte.

---

[61] Ruf zur Einheit, 102. — Vgl. Botschaft des VII. Artikels, 29: Es kommt alles auf die Reinheit des evangelischen Ansatzes an, „daß nur aus dieser Reinheit die Einheit geboren wird, die Einheit der Einen heiligen katholischen Kirche". — Vgl. Kirchenkonzil zu Lausanne, 68: „Die Einheit der Christenheit ist garantiert durch das Evangelium, das ewige, transhistorische und transhumane Evangelium. Ist die Einheit in dieser Hinsicht sichergestellt, so sind die menschlichen Formen der Gemeinsamkeit, also vor allem die Formen des Kultus und der Verfassung, relativ gleichgültig."

[62] Diese Erkenntnis hat sich in der ökumenischen Arbeit nach dem zweiten Weltkrieg mehr und mehr durchgesetzt; vgl. dazu vor allem den Bericht über die 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952, hrsg. von *W. Stählin*, Witten 1954, 21 ff.

[63] Vgl. Ruf zur Einheit, 103: „Wir freuen uns, daß hier [1927 in Lausanne] das Übel der Zerrissenheit an der Wurzel gepackt werden soll ... Wir begrüßen es ..., daß hier die Einigkeit der Christen in dem consensus de doctrina evangelii erstrebt werden soll. Denn wir wissen aus der Geschichte, daß es auch Surrogate der Einheit gibt, die da Einheit vortäuschen wollen, wo die echte Einheit der Christen, die Einheit in der Wahrheit, nicht vorhanden ist." — 102: „Darum wünschen wir für dieses Konzil, daß es die Einheit der Christen in der Wahrheit findet und daß es die Wahrheit ohne Kompromisse mit dem Irrtum durch klare Entscheidungen ausspreche." — Vgl. Kirchenkonzil zu Lausanne, 71: „Um den Preis der Gleichgültigkeit gegenüber den tiefsten Fragen des christlichen Glaubens ist die Einheit der Kirchen nicht zu erzielen. Gerade so aber bedeutet Lausanne kein unerreichtes Ziel, sondern den Aufgang eines neuen Zeitalters der Auseinandersetzung unter den Kirchen. Lausanne hat Utopien zertrümmert. Aber es hat die Größe unserer Aufgabe gerettet ... Die Indifferenz von Ja und Nein ist der Tod. Deshalb wäre dem Kirchhofsfrieden, der so erzielt werden könnte, die bestehende Mannigfaltigkeit unter allen Umständen vorzuziehen."

Zur Erfüllung ihrer ökumenischen Aufgabe, auf wirklich evangelische Katholizität zu dringen, hat sich die lutherische Kirche vor allem *selbst* von all ihren Überfremdungen an ihrem eigenen „Soll" zu integrieren. Nur dann, wenn sie selbst wirklich das ist, was sie eigentlich sein soll, kann sie andere glaubhaft und überzeugend auf die wahre Lebensmitte der *einen* Kirche hinweisen. — Zweierlei, sagt *Elert*, kann und muß von uns zur Überwindung der Spaltungen getan werden: „Wir haben erstens unablässig zu fragen, ob das Kirchentum, in dem wir uns vorgefunden haben, *ἐν δυνάμει*, das heißt: in Wort und Sakrament lebendig ist. Ist das nicht der Fall, so beginne die neue Reformation! Und zwar bei uns selbst. Ist es aber der Fall, so ist hier Kirche Christi. Dann können wir zweitens auch andere zur Sache rufen. Das heißt nicht, sie zur Unterwerfung auffordern, sondern sie zu bitten, daß auch sie der Dynamis des Geistes Christi in der Wahrheit Raum geben ... Es gibt ... kein Einigwerden durch hochfahrende Ansprüche der einen über die anderen. Alle Erfahrung spricht sogar dafür, daß es ein feststellbares Eins*sein* aller Christen bis an das Ende aller Geschichte nicht geben wird. Es gibt nur ein approximatives Eins*werden* in demselben Maße, als sich alle der Dynamis des Geistes Christi öffnen. Das Offenbarwerden des Einsseins gehört zu den ‚letzten Dingen'."[64]

Wenn die lutherische Kirche mit dem ökumenischen Horizont, wie dieser in dem von ihr vertretenen evangelischen Ansatz grundsätzlich beschlossen ist, tatsächlich ernstmacht, dann kann sie der Ökumene zu evangelischer Konzentration verhelfen und kann selber zu wirklicher Katholizität gelangen.

---

[64] Christlicher Glaube, 437 f.

Der Widerspruch zwischen Christlichem und Ästhetischem als Konstruktion Kierkegaards

Von Hans-Eckehard Bahr

Immer wird da, wo der Künstler in den Umkreis des Wortes vom Kreuz gerät, die jetzt offenbar gewordene Krisis des Gestaltens zu einer äußerst kulturkritischen Haltung nötigen. Gleichzeitig kann dieses Wissen um die absoluten Grenzen der Kunst aber erstarren zu einer apriorischen Kunstfeindschaft und die Bildlosigkeit mit fanatischem Purismus als nova lex ausgeben. Ihren klassischen Ausdruck hat diese gefährliche Vereinfachung bei S. Kierkegaard gefunden. Kierkegaards Konstruktion des Ästhetischen ist gleichzeitig die folgenreichste Fixierung der Problematik von Glauben und Gestalten für die neuere evangelische Theologie und Kirche geworden. Eine Auseinandersetzung mit Kierkegaards Entwurf ist deshalb unerläßlich.

War Kierkegaards Existenzdialektik in radikaler Wendung gegen jede Systematisierung des Unobjektivierbaren, speziell gegen dessen Ausformung bei Hegel entstanden[1], so brach seine scharfe Deteriorisierung des Ästhetischen[2] hervor aus einer zeitlebens versuchten Kritik an der *romantischen* Prägung des Ästhetischen und der romantischen Apotheose des Dichters. Kierkegaards Protest gegen jede ontologische Umdeutung des nur existentiell Erfahrbaren, gegen jedes „System des Daseins"[3] bedeutet den Durchbruch des personalen Denkens im neunzehnten Jahrhundert und damit die Freilegung eines genuin reformatorischen Anliegens. Dieses Wiederaufkommen eines Fundamentalsatzes lutherischer Theologie vollzog sich bei Kierkegaard im Gegenüber zu der ihn unmittelbar betreffenden Umwelt der Jahrhundertmitte. Diese Geschichtlichkeit seines Denkens, sein Eingebundensein in den zeitgenössischen Horizont muß gerade im Falle Kierkegaards auf das stärkste betont werden. So allein kann es gelingen, Überholtes vom Wahrheitsmoment innerhalb seiner Bestimmungen des Ästhetischen zu scheiden.

1. Der Bestimmungsgrund des Ästhetischen bei Kierkegaard

Kierkegaard hat keine „ästhetischen" Schriften hinterlassen, zu denen sich noch „religiöse" oder andere gesellen[4]. Sein Werk enthält keine Philosophie

---

[1] Vgl. dazu die Zusammenfassung bei G. Gloege, Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem, in: Kerygma und Dogma 1 (1955), S. 27ff.

[2] Wir übernehmen im folgenden zunächst aus Gründen der äußeren Einhelligkeit der Problementfaltung diesen Begriff Kierkegaards. Die bei ihm schon in dieser Begriffsfassung gefällte sachliche Vorentscheidung wird später kritisch ins Auge gefaßt.

[3] VI, S. 192 (zitiert wird nach Band- und Seitenzahl der Gesammelten Werke, Jenaer Ausgabe, ed. Christoph Schrempf).

[4] Die Bezeichnung „ästhetische Schriften" hat Kierkegaard zwar 1849 selbst für eine Reihe seiner Titel geltend gemacht (X, S. 7, Anm. 1), doch ist diese Einteilung für ihn nebensächlich,

der Kunst, keine Axiologie der Poesie *neben* einer Rechtsphilosophie oder Staatsphilosophie wie das Hegels. Seine Bestimmungen des Ästhetischen stellen keine „regionale" Ontologie innerhalb eines übergreifenden Systemgehäuses dar. Andererseits kann das fast durchweg innerhalb der dichterisch-literarischen Sprachdimension sich äußernde Grundansinnen Kierkegaards nicht dadurch herauskristallisiert werden, daß alle dichterische Metaphorik ausgeschlossen wird, um so zu den „gesäuberten Elementen" durchzustoßen[5]. Die Sprachgestalt Kierkegaards ist ja alles andere als eine poetische Einkleidung philosophischer Kategorien. In ihr zeigt sich nichts weniger als Kierkegaards Dasein selbst. Seinem existentiellen Verständnis des Christlichen *und* des Ästhetischen entspricht in genauem Verhältnis die Explikation eben dieses Verhältnisses: als Dichter das Christliche darzustellen konnte für ihn nur bedeuten, das Ästhetische als das dialektische Antiphänomen des Christlichen kenntlichzumachen. Christliches Existieren konstituiert sich demnach nur im Überwinden des Nichts, das im Ästhetischen den Menschen zu sich zieht. Zwar beteuert Kierkegaard auf der einen Seite pathetisch: „Das Religiöse kämpft nicht mit dem Ästhetischen wie mit einem ebenbürtigen Gegner; es kämpft überhaupt nicht mit ihm, sondern hat es wie einen Scherz überwunden."[6] Andererseits will er aber einen direkten, echten Gegensatz zwischen den Bekundungen des Dichterischen und des Christlichen sehen[7].

Entscheidend für Kierkegaards Selbstverständnis und damit also für die Rolle des Ästhetischen in seiner Produktion sind die Ausführungen über seine „Wirksamkeit als Schriftsteller"[8]: „... meine ganze schriftstellerische Wirksamkeit bewegt sich darum, wie man in der Christenheit Christ wird." Gegenüber einem Verfall des Glaubenslebens gilt es ihm als Aufgabe, den Preis des Christseins erneut aufzuzeigen[9]. Die Darstellung dessen, was für ihn Christentum ist, verläuft aber „in dichterischer Form"[10]. Denn, so bekennt Kierkegaard, „ich bin ein religiöser Schriftsteller. Gesetzt, ein ... Leser verstünde und beurteilte die einzelne ästhetische Schrift vollkommen richtig, so

---

was schon daraus hervorgeht, daß „Die Krankheit zum Tode" überhaupt nicht aufgeführt, der „Begriff der Angst" indessen durchaus noch unter die „ästhetischen" Schriften gerechnet wird.

[5] So Theodor Wiesengrund-Adorno, Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen, Tübingen 1933, S. 13. Adorno erklärt mit diesem, für sein Kierkegaard-Verständnis heuristischen Grundsatz die dichterische Oberflächengestalt, das Erscheinungsbild des Werkes. So aber erscheint die dichterisch-literarische Äußerungsweise Kierkegaards nur als Fiktion, austauschbar, das heißt ohne innere Notwendigkeit.

[6] VII, S. 121.

[7] Vgl. Erbauliche Reden, Bd. III, Jena 1924, S. 54. Vgl. auch Tagebücher II, ed. Theodor Haecker, Innsbruck 1923, S. 108: „Man muß wählen, entweder das Ästhetische zum Totalgedanken zu machen und so alles auf diese Weise zu erklären oder das Religiöse." So auch in der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift" (VII, S.135): „Jedes Individuum, das nicht entweder poetisch oder religiös lebt, ist dumm." Hier hat Kierkegaard das Verhältnis zwischen Christlichem und Ästhetischem klar als ein konträres bestimmt, was auch dem Grundduktus seiner Schriften entspricht.

[8] X, S. 66. [9] Tagebücher II, S. 75. [10] Tagebücher II, S. 91.

mißverstände er mich doch total, da er sie nicht in ihrer Abhängigkeit von der religiösen Einheit in meiner Schriftstellerei versteht"[11].

Das eigentliche Telos in der ungemein vielschichtigen Schriftstellerei Kierkegaards ist also „ein einziger großer Gedanke, und der ist: von rückwärts zu verwunden"[12]. Von rückwärts zu verwunden, das heißt nichts anderes, als seine sogenannten ästhetischen Schriften, ja sein ganzes Dichterdasein selbst als ein „Inkognito und Betrug im Dienste des Christentums" aufzufassen[13]. Durch das nichtige Ästhetische und dessen Sphäre hindurch soll das Christliche als wahres Sein, als *die* „Wirklichkeit", als „das Ewige"[14] hervorgehoben und klargemacht werden. Kierkegaard selbst ficht damit in einer unaufhebbaren Grenzsituation: in das Ästhetische hineingehalten und doch „im letzten und entscheidenden Sinn" nicht Christ[15]. Kierkegaard ist sich dabei wohl bewußt, daß jede Zweideutigkeit als solche eine Versuchung ist. Denn, „wo das Zweideutige ist, da ist im Grunde irgendwie auch Ungehorsam"[16]. Er weiß in quälender Bewußtheit, wie sehr er in seinem Verhältnis zum Christlichen „ein unglücklicher Liebhaber" ist; was nichts anderes besagt, als daß er „kein Glaubender (ist), sondern nur das dem Glauben Vorangehende, die Verzweiflung (hat)."[17] Er ist davon durchdrungen, daß Glauben nicht nur ein Verstehen, sondern wesenhaft ein Sein ist[18]. Gleichwohl empfindet er sich sehr wohl als einen „Distanz-Religiösen"[19], der immer „ein dichterisches Verhältnis" zum dargestellten Christlichen hat[20].

Das Ästhetische und Christliche, antithetisch voneinander abgesetzt und doch dialektisch ineinander verschränkt, eins das negative Gegenexistential des anderen, das ist die Duplizität, die Kierkegaards gesamte Schriften unausdrücklich und expressis verbis durchzieht. Es ist die Grundspannung seines eigenen Daseins selbst, in Verzweiflung und Schwermut durchlebt[21].

Ein Herausbrechen des Ästhetischen aus diesem Kontrastzusammenhang, mit dem Ziel, es für sich zu nehmen und, so isoliert, zu bestimmen, eine solche Methode ist infolgedessen von der Sache her versagt. Wenn aber Kierkegaard seine ganze „dialektische Lyrik", wie der Untertitel von „Furcht und Zittern" sie zweideutig nennt, unter dem allein leitenden Ziel sieht, in christliches Dasein „einzuüben", dann gerät das Ästhetische bei ihm in eine bestimmte Gefahr; es tritt nämlich nur so weit in den Blick, als es als Negation, als dialektisches Antivalenz zum Christlichen erscheint. Das Ästhetische im Sinne Kierkegaards hätte also im Grunde gar nicht den Charakter eines Eigenwüchsigen?

---

[11] X, S. 4; vgl. auch Tagebücher I, S. 395.
[12] Tagebücher I, S. 367.
[13] X, S. 4.
[14] Erbaul. Reden, IV, S. 46.
[15] Tagebücher II, S. 110.
[16] Erbaul. Reden, IV, S. 318.
[17] VIII, S. 73.
[18] Tagebücher II, S. 278.
[19] Vgl. S. Kierkegaard, Der Begriff des Auserwählten, übers. Theod. Haecker, Hellerau 1917, S. 228.
[20] Tagebücher II, S. 94.
[21] Vgl. die Aufzeichnungen von 1842 in I, S. 32: „Vergebens stemme ich mich dagegen: mein Fuß gleitet; mein Leben wird doch eine Dichterexistenz. Oh unglückselige Bestimmung, oh Hohn des Schicksals!"

Seine so leidenschaftlich betonte Ausschließlichkeit wäre nur eine scheinbare, die dialektische Logik der Stadien hier nur eine Denkstruktur und letztlich ohne fundamentum in re? In der Tat: „Das Ästhetische ist von einem apriori seines Christlichen her konstruiert. Zugespitzt meint das: das Ästhetische ist sein Christliches nur mit negativem Vorzeichen.“ [22] Die These, das Ästhetische sei bei Kierkegaard weithin von einem apriorisch gesetzten Existenzideal des Christlichen her konstruiert, diese These nötigt uns, zunächst auf die Grundlinien der Kierkegaardschen Bestimmung des Christlichen hinzuweisen.

2. *Die Zentralmomente in Kierkegaards Glaubensbegriff*

a) T. Bohlins Forschungen haben erwiesen, daß Kierkegaard die ganze Fülle von Luthers Glaubens- und Gnadenanschauung sich nicht anzueignen vermochte[23]. Die eigentümliche Verschiebung innerhalb des Glaubensbegriffs zeigt sich darin, daß der Glaube bei Kierkegaard nicht primär als donum Dei wie bei Luther erkannt ist, sondern aus den Wirkkräften des Menschen, von dessen Entscheidung und Tat aus gesehen wird. Er gehört nicht vor allem zum „Evangelium“, sondern als „eine Art verzweifeltes Postulat“ [24] im Grunde auf die Seite des „Gesetzes“. Der Hinweis auf den Ernst des Sündenbewußtseins bei Kierkegaard, auf seine leidenschaftliche Betonung des qualitativen Unterschieds von Ewigem und Weltlichem und die Unbedingtheit, mit der die Aktualisierung des Glaubens verlangt wird, genügt deshalb nicht. Gerade die gegenwärtige evangelische Theologie muß darüber hinaus auch die dialektische Fassung des Glaubensbegriffs als solche auf ihre Prämissen hin prüfen. Denn was hat es zu bedeuten, wenn Kierkegaard von dem „kleinen ironischen Geheimnis“ spricht, „daß ein Mensch, wenn er bloß das Wie seiner Innerlichkeit beschreibt, indirekt zeigen kann, daß er ein Christ ist, ohne daß er den Namen Christi zu nennen braucht“ [25]? Es ist damit nichts weniger ausgesprochen als sensu stricto die Relativierung des Geglaubten auf den jeweiligen Glaubenden, die Akzentverlagerung von Glaubensinhalt auf den Akt der Glaubensentschei-

---

[22] Vgl. Willi Perpeet, Kierkegaard und die Frage nach einer Ästhetik der Gegenwart, Halle 1940, S. 21. Perpeet gebührt das Verdienst, erstmals nach dem Bestimmungsgrund des Ästhetischen bei Kierkegaard geforscht und den Begriff des Ästhetischen in seiner Problematik aufgedeckt zu haben.

[23] Vgl. Torsten Bohlin, Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang, Gütersloh 1927, und Siegfried Hansen, Die Bedeutung des Leidens für das Christusbild Sören Kierkegaards, theol. Diss. Kiel 1954; zit. wird nach dem seine Analysen zusammenfassenden gleichnamigen Aufsatz Hansens in Kerygma und Dogma 2 (1956), S. 1—28.

[24] Vgl. Bohlin, a.a.O., S. 584.

[25] VII, S. 265. Kierkegaard unterscheidet dabei ausdrücklich (ibid. Anm. 1) das Wie des Glaubenden von dem Wie eines Liebenden. Für den letzteren sei es wesenhaft, nicht nur für sich im Zustand der Liebe zu stehen, sondern „den Namen seiner Geliebten“ hinzuzufügen, das heißt, diesen Zustand nur erleben zu können in ständiger Rückbindung an und Bedingtheit durch den unverwechselbaren Zielpunkt der Liebe, nämlich die Geliebte. Für den Glaubenden dagegen gelte, daß „dieses Wie nur auf Eines als Gegenstand paßt“ (ibid.).

dung. Wir sollten deshalb auch die Worte des Johannes Climacus, des pseudonymen Verfassers der „Philosophischen Brocken", nicht überhören, wenn er sagt, daß „in der Tiefe der Gottesfurcht wahnwitzig die launische Willkür (lauert), welche weiß, daß sie selbst Gott hervorgebracht hat"[26].

Wohlverstanden, es soll hier nicht Kierkegaards eigene Glaubenshaltung angegriffen werden. Aber wenn es um das Verständnis des Glaubens geht, muß die Angemessenheit der Existenzdialektik mit ihrer radikalen Subjektivierung der credenda bezweifelt werden. Jede nichtrömische Theologie ist mit Kierkegaard verbunden im Kampf gegen die Erstarrung der Offenbarung zu einer Summe von Lehren. Sie wird ebenso entschieden gegen jeden Versuch ankämpfen, die Offenbarung als objektiv Feststellbares auszuweisen. Muß sie deshalb aber die Transsubjektivität im Glauben verflüchtigen zu einer innersubjektiven Dialektik?

Die dialektische Vorstellung des Glaubens hat ja zur Folge, „daß der Glaube nicht nur die existierende Subjektivität in die Entscheidung stellt, sondern zugleich über seinen Inhalt entscheidet, darüber, ob dieser seiner Art nach qualifiziert ist, Glaubensinhalt, d. h. Anlaß eines wahren Existenzvollzuges zu sein"[27]. In der Tat führt der Kampf gegen die Objektivierung Gottes allzuleicht in das gegenteilige Extrem. Die allem geschichtlichen Glauben schlechthin transzendente Wahrheit Gottes wird nun zum Paradox, kann nur noch dialektisch als existentielle Wahrheit „vorkommen". Der Glaubensakt allein läßt jetzt seinen Gegenstand zustande kommen. Einzig im freien Beschluß der Offenbarungsaneignung erweist das Faktum der Offenbarung sich als wahr. In der „ethischen Leidenschaft" ist Gott da, sonst nicht[28]. Der dialektische Widerspruch bringt die Leidenschaft zur Verzweiflung, so daß „der Existierende Gott postuliert", und zwar als „Notwehr"[29].

Der Glaube wird hier zur entschlossenen Selbstwahl und Übernahme des je eigenen Daseins, er ist „der Mut zur paradoxen Existenz"[30].

Die Frage ist deshalb berechtigt, ob nicht der zweite Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses, der Artikel der Erlösung, „sich in der Leidenschaft der verinnerlichten Aneignung zersetzt" und somit die Betroffenheit von

---

[26] VI, S. 41.

[27] Vgl. Wilhelm Anz, Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard, Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie, in: ZThK 51 (1954), S. 102. Anz hat nachdrücklich auf die Gefahren verwiesen, die dem Glaubensbegriff in einer existenzdialektischen Fassung anhaften. Vgl. ebenso W. Anz' kritische Bemerkungen zu Fragen der Kierkegaard-Interpretation I, in: Theol. Rdsch. N.F. 20 (1952), S. 57, 64 ff.

[28] VI, S. 205.

[29] VI, S. 256, Anm. 2. Verzweiflung ist hier als Kategorie des Glaubens genommen. Charakteristischerweise spricht Kierkegaard nicht wie etwa das Alte Testament davon, daß der Glaubende in der Verzweiflung zu Gott umkehrt, sondern daß er Gott als „eine Notwendigkeit" (ibid.) postuliert.

[30] Vgl. W. Anz, Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard, a.a.O. S. 98. Anz hat überzeugend diese, der Existenzdialektik immanente Gesetzlichkeit entfaltet, nach der mit der Dialektik des Absoluten eo ipso auch die Subjektivität als souverän aneignende wieder durchschlägt.

Gericht und Gnade sich in die vergleichsweise aktiven Verhaltensweisen von Gleichzeitigkeit und Nachfolge verwandeln[31].

Der unerbittliche Protest Kierkegaards gegen die zeitgenössische Aufhebung des Widerspruchs von Glauben und Wissen, der Möglichkeit des Ärgernisses und gegen die Verwischung der „Kategorieverhältnisse des Christseins"[32] hatte seiner Aufforderung zur Nachfolge Christi die schneidende Schärfe des Existenzwiderspruchs, der rückhaltlosen Selbstverleugnung verliehen[33]. Die radikale Kritik gegen jede rhetorische Bewunderung des Christentums an Stelle einer persönlichen Entscheidung dafür[34] hatte die imitatio Christi[35] überspitzt zu der oben beschriebenen Subjektivierung des Geglaubten. Kierkegaards Gerichtsurteil über die Christenheit seiner Zeit droht schließlich, sich zur dialektischen Infragestellung jeglicher kirchlichen Institution, der Gemeinde, des Amtes und der Lehre, kurz, jeder „Objektivität" auszuweiten[36].

b) Die nachhaltigste Auswirkung auf Kierkegaard und seine theologische Einstellung hat indessen die Faktizität des Leidens gehabt. In der Christologie spielt das Leiden die beherrschende Rolle. Die Funktion Christi wird geradezu im Leiden an der Welt gesehen, Erlösung und Mittlerschaft also treten in den Hintergrund. Das göttlich Gebotene der Passion Christi wird zum alles andere überlagernden Charakter des „Gottmenschen". Es ist als solches wesentlich ein Merkmal von Christi Verhalten zu sich selbst. Anders gewendet: der Zwang, sich absolut zu Gott zu verhalten, schließt bei Christus eine bejahende Aufnahme der „Welt" aus. Ja, der Bruch mit der Welt wird zur notwendigen Seinsweise des Gottmenschen. Kierkegaard hat mit dieser Überspannung des Passionsmotivs nicht gesehen, daß der Ursprung des Leidens Christi nach dem synoptischen Quellenbefund nicht der absolute Gegensatz Jesu gegen die „Welt" ist, sondern gerade von der ausweglosen Not der anderen, der leidenden Geschöpfe in der Welt herrührt. Christi Sein für uns qualifiziert also sein Leiden als ein Mit-Leiden. Die Verwurzelung des Leidens Christi in seiner

---

[31] Vgl. W. Anz, Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard, a.a.O. S. 104.

[32] Vgl. Sören Kierkegaard, Buch des Richters, Tagebücher 1833—1855, übers. v. Herm. Gottsched, Jena/Leipzig 1905, S. 173.

[33] VII, S. 63 ff., 69, 223.

[34] Vgl. dazu Christoph Schrempf, Sören Kierkegaard. Eine Biographie, Bd. II, Jena 1928, S. 250 ff.

[35] Vgl. T. Bohlin, Kierkegaards dogmatische Anschauung, a.a.O. S. 363 f.

[36] VI, S. 199: „So protestiert das Christentum gegen alle Objektivität und will, daß das Subjekt sich unendlich um sich selbst bekümmere." Der grundlegende Zweifel Kierkegaards an allem „Objektivieren", das nicht durch die existierende Aneignung autorisiert ist, läßt die Frage aufkommen, ob nicht spiritualistische Gedankengänge hinter seinem Purismus stehen. Dahin weist auch die negative Deutung der Kirchengeschichte, deren Ernstnehmen bedeuten würde, „mit Hilfe der 1800 Jahre alles zu verwirren, sich den einen Sinnesbetrug toller als den andern zu Schulden kommen lassen ..." (vgl. S. Kierkegaard, Der Begriff des Auserwählten, a.a.O. S. 95). Mit dem „Sinnesbetrug" sind Orthodoxie und „aufrührerische Heterodoxie" gemeint (ibid.). Die Wiedereinführung des Christentums in die derzeitige Christenheit kann deshalb nur unter Hinwegsetzung über die bisherige Geschichte der Kirche vonstatten gehen: „So ist die Hauptsache nun, das Terrain sauber zu bekommen, die 1800 Jahre wegzubringen, so daß das Christliche vor uns vorgeht, als geschehe es heute" (ibid.).

göttlichen Caritas hat Kierkegaard unterbewertet, als er es aus der Wesensuneinigkeit mit der „Welt", also letztlich aus dem immanenten Verhältnis Christi zu sich selbst erklärte[37]. Das Motiv des leidenden Christus gewinnt für Kierkegaard schlechthin Vorbild-Charakter.

Es kann kein anderes Verhältnis für den Glaubenden zu Christus geben als das der Nachfolge und Gleichzeitigkeit. Analog zu dem Prävalieren des Leidensgedankens im Christusbild wird nun auch das Dasein des Christen einseitig als Leiden festgelegt. Leiden wird geradezu zu einem „Merkmal der Seligkeit", ja, es ist der „wesentliche Ausdruck des Verhältnisses", das ein religiös Existierender zu „einer ewigen Seligkeit" hat[38].

Die Auslöschung der eigenen Anlage, die Brechung der menschlichen Unmittelbarkeit[39] wird schließlich zur eigentlichen Bestimmung des Existierens überhaupt: „Wenn ein Mensch nicht alle ihm gegebene Kraft zuerst gegen sich braucht, womit er sich selbst zunichte macht, so ist er entweder ein Döskopf und feige trotz allem Mut. Die Kraft, die einem Menschen gegeben ist (in der Möglichkeit), ist ganz und gar dialektisch, und der einzige Ausdruck für das wahre Verständnis seiner selbst in der Möglichkeit ist, daß er gerade Macht hat, sich selbst zu vernichten . . ."[40]

Die Forderung Kierkegaards nach solchem Existenzwiderspruch bei jedem, der mit Ernst existiert, umschließt folgende Momente:

1. Das Leiden Jesu Christi wird absolut gesetzt, sein heilschaffendes Werk damit um ein Entscheidendes geschmälert, wenn nicht gar faktisch übersprungen.

2. Das einmalige, unvergleichliche Leiden des Gottessohnes wird zu einem allgemeingültigen Existenzideal nivelliert[41].

3. Die Vorrangstellung des Leidens macht aus dem Kreuz ein ethisches und noetisches Prinzip, das den kontingenten Charakter des Leidens als einer Schickung Gottes außer acht läßt[42].

---

[37] Vgl. dazu S. Hansen, Die Bedeutung des Leidens für das Christusbild Sören Kierkegaards, a.a.O. S. 2, 11.

[38] VII, S. 133 ff. — Vgl. auch die geforderte rigoristische Weltabgestorbenheit XI, S. 5. Der Hauptsatz des Christentums lautet nach Kierkegaard: „Leiden, unglücklich sein ist gerade das Kennzeichen der Liebe Gottes ... Leiden ist das Kennzeichen des Gottesverhältnisses." Vgl. S. Kierkegaard, Im Zwange des freien Gewissens, Gedanken über Gott und Mensch aus den Tage- und Nächtebüchern, übers. v. Rob. Dollinger, Berlin 1938, S. 129.

[39] VII, S. 171.

[40] Zit. bei Walter Rehm, Kierkegaard und der Verführer, München 1949, S. 585, Anm. 371.

[41] Vgl. dazu das von Kierkegaard behauptete dialektische Paradox vom Unglücklichsten als dem Glücklichsten (II, S. 212), daß das Innere höher ist als das Äußere und daß jeder positive Wert das Inkognito eines verborgenen Unwerts ist. Mit Hilfe dieses Prinzips hat Kierkegaard, wie im folgenden noch deutlich werden wird, vor allem die ästhetische Haltung als ein Inkognito der Verzweiflung zu kennzeichnen versucht. Alle diese Paradoxa gewinnt Kierkegaard aus jenem absoluten Paradox der Knechtsgestalt Christi, dem sie — in der ihnen gebührenden qualitativen Distanz — letztlich entsprechen.

[42] So auch D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, ed. posthum Eberhard Bethge, 6. Aufl., München 1955, S. 253 f.

4. Die weitgehende Gleichsetzung von Nachfolge und Leiden gründet in der einseitigen Christologie Kierkegaards, darin nämlich, in der Gleichzeitigkeit mit Christus *„nur den Erniedrigten"* gelten zu lassen[43]. „Liebe zu Gott" kann jetzt nur wirklich werden im gleichzeitigen „Haß gegen die Welt"[44].

3. Die konstitutiven Elemente des Ästhetischen nach Kierkegaard

Nun, nachdem die Hauptkonturen von Kierkegaards Glaubensbegriff kritisch umrissen sind, muß sich die eingangs behauptete These der Konstruktion des Ästhetischen als negatives Antivalenz des Christlichen bewähren.

a) Zunächst muß eine Gleichartigkeit hervorgehoben werden, die Kierkegaard sowohl für den christlich Existierenden als auch für den Ästhetiker und Dichter angenommen hat. Es ist das Leiden, dessen Faktizität hier wie dort bedrückend im Vordergrund steht. In seiner kleinen Ansprache „Der Unglückliche" erscheint im entsprechenden Zusammenhang dieser Unglücklichste schon als „der auserkorene Liebling der Leiden, der Apostel des Leides, der verschwiegene Freund des Schmerzes, der unglückliche Liebhaber der Erinnerung, in seiner Erinnerung verwirrt durch das Licht der Hoffnung, in seiner Hoffnung getäuscht durch die Schattenbilder der Erinnerung"[45]. Hier findet sich deutlich die für den Dichter bezeichnende Verwobenheit von Poesie und Verzweiflung. Nach Kierkegaard macht das geradezu „das Motto für alle Dichterexistenz" aus, die „notwendig unglücklich sein muß"[46]. In dieser frühen Zeit der Wirksamkeit hält Kierkegaard „das Poetische" zwar noch für den „göttlichen Einschlag in der rein menschlichen Existenz", verfällt aber deshalb nicht der naiven Vorstellung, als seien „diese begabten Individuen, diese lebendigen Telegraphen zwischen Gott und Mensch" glücklich. Im Gegenteil, sie sind vom Wahnwitz befallen, Verkennung und „Vernichtung ihrer persönlichen Existenz als unvermögend, die Rührungen des Göttlichen zu ertragen" ist ihre Bürde[47]. Von Anfang an hat Kierkegaard in schmerzvoller Bewußtheit das Leidvolle des dichterischen Daseins empfunden. In seiner Dissertation heißt es, die Poesie verschaffe sich oft durch unglückliche Individualitäten Luft, ja, die „schmerzliche Vernichtung des Dichters" wird ihm zu „einer Bedingung der poetischen Hervorbringung"[48].

---

[43] Vgl. S. Hansen, Die Bedeutung des Leidens für das Christusbild Sören Kierkegaards, a.a.O. S. 20. Hansen hat auf die sich von hier aus ergebenden Verengungen in der Christologie und christlichen Ethik ausführlich verwiesen.

[44] IX, S. 203.

[45] I, S. 208.

[46] Vgl. Emanuel Hirsch, Kierkegaard-Studien I, Gütersloh 1930, S. 56. Hirsch zitiert hier eine Tagebuchaufzeichnung vom 5. 8. 1840 nach Papirer, Kopenhagen 1909 ff., III A 12.

[47] Papirer III A 62, zit. nach E. Hirsch, a.a.O. S. 56.

[48] Vgl. S. Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, übers. Hans Heinrich Schaeder, München/Berlin 1929, S. 272. So auch das berühmte Diapsalma aus „Entweder-Oder": „Was ist ein Dichter? Ein unglücklicher Mensch, dessen Lippen so geformt sind, daß sein Seufzen und Schreien sich in schöne Musik verwandelt, während seine Seele sich in geheimen Qualen windet. Und die Menschen drängen sich um den Dichter

b) Auf das Lastende des Einsamseins und die damit auftauchende Gefährdung durch die Schwermut hat Kierkegaard für das Wesen des Dichters zeitlebens hingewiesen. Diese Zusammenhänge waren jedoch auch der Romantik wohlbekannt. Ihre Betonung bei Kierkegaard zeigt deshalb nicht zuletzt dessen „dauerndes Teilhaben an der romantischen Geistigkeit“ [49]. Kierkegaard stößt allerdings schon bald über das romantische Verständnis des Dichterischen hinaus zu einer anderen Dimension vor: Er sieht hier das zutiefst Leidvolle des dichterischen Daseins bedingt durch das Unerfüllte seines eigentlichen Wollens, die poetische Existenz erscheint ihm nun als „das unbewußte Opfer, die molimina des Göttlichen“. Das Mißverhältnis ist erst in der gläubigen Existenz behoben, da hier erst das Opfer „bewußt“ ist [50]. Das Unbewußte des Dichters im Gegenüber zum Absoluten gründet in einer Verschlossenheit, die seine ganze Person wesenhaft bestimmt, denn „das Ästhetische ist die uneröffnete Innerlichkeit“ [51]. Immer stärker weitet Kierkegaard die „Mesalliance“ [52] zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen aus zu einem unüberbrückbaren Riß. Je schärfer die Existenzweise des Glaubenden formuliert wird, desto unerbittlicher wird die Ausstoßung des Dichterischen. Die Entwicklung, die seine Schriftstellerei beschreibt, nennt Kierkegaard eine Bewegung fort vom Dichter als dem Inbegriff des Ästhetischen respektive fort vom Philosophischen als dem Typus des Spekulativen hin „zur Andeutung der tiefsten Verinnerlichung in dem Christlichen“ [53]. Denn Unreflektiertheit und Unmittelbarkeit drängen nach Kierkegaard immer „nach außen“, in die Sichtbarkeit. Statt sich zur „Verunendlichung des Subjekts in restloser Verinnerlichung“ [54] zu entscheiden, zieht es die uneröffnete „Innerlichkeit“ des Ästhetischen in die Sichtbarkeit [55]. Sicht-

---

und rufen ihm zu: ‚Sing doch bald wieder!‘ Mit anderen Worten: Neue Leiden sollen seine Seele martern, neue Schmerzen soll er singen. Schreien soll er nicht, das würde die Menschen ängsten. Aber der Gesang ist schön, den hören sie gerne. Und die Rezensenten urteilen: ‚So ist's recht! So soll es sein nach den Gesetzen der Ästhetik.‘ Natürlich! Der Rezensent gleicht ja dem Dichter aufs Haar, nur daß er keine Qualen im Herzen hat und keine Musik auf den Lippen. Sieh, darum, lieber Schweinehirt sein und verstanden von den Schweinen, als Dichter und mißverstanden von den Menschen“ (I, S. 17).

[49] Vgl. E. Hirsch, Kierkegaard-Studien, a.a.O. S. 57. Hirsch veranschaulicht diese Gleichartigkeit an Hand von Novalis' Fragmenten. — Typisch für Kierkegaards Verwurzelung im Romantischen ist sein unmittelbares Verhältnis zur Musik und die verblüffende Fremdheit aller plastisch-bildnerischen Darstellung gegenüber. Er steht dabei noch ganz unkritisch auf dem Boden der Kunsttheorie Lessings (vgl. I, S. 154—162). Das bestimmende Motiv seiner Plastik-Abwertung ist aber wiederum die Gegebenheit des Leides. Da das Leid nicht unter räumliche Bestimmungen falle — es war ja als wesenhaft Innerliches bestimmt —, könne die Plastik es auch nicht angemessen darstellen (vgl. bes. I, S. 155). Die Haltlosigkeit dieser Vorstellung hat W. Perpeet, Kierkegaard und die Frage nach einer Aesthetik der Gegenwart, a.a.O. S. 144 ff. nachgewiesen. — Zur Frage des Romantischen bei Kierkegaard vgl. die immer noch gültigen Arbeitsresultate Ludwig Marcuses, nach denen Kierkegaard in seiner rücksichtslosen Kritik an der romantischen Lebensform doch einen ihrer Grundzüge, die tiefe „Nihilität“, in sich selbst nie überwunden hat. Vgl. Ludwig Marcuse, Sören Kierkegaard, Die Überwindung des romantischen Menschen, in: Die Dioskuren, Jahrb. f. Geisteswiss., ed. Walter Strich, München 2 (1923), S. 205.

[50] Vgl. Papirer III A 62, zit. nach E. Hirsch, Kierkegaard-Studien, a.a.O. S. 57.

[51] VII, S. 205. [52] IV, S. 408. [53] X, S. 159.

[54] VI, S. 129. [55] VII, S. 205

barkeit und Unmittelbarkeit sind für Kierkegaard die charakteristischen Fluchtbewegungen des Ästhetikers. Wie kommt diese Wertung zustande? Der Maßstab, von dem aus Kierkegaard hier zur Verwerfung des Dichterischen kommt, ist der Einzelne als die notwendige Kategorie glaubenden Verhaltens. Das Austragen des Schuldbewußtseins in der Verborgenheit, das Leiden und „Nagen, das niemand sehen kann", das allein könne den Einzelnen je für sich in seine „Totalitätsbestimmung" nötigen. Mit Ehrerbietung spricht Kierkegaard über „den Leidenden, der auf die Pönitenz verfällt". Nur er, der einsam Leidende, der unbedingt Isolierte könne sich „zum Ideal" auch *verhalten:* „Des Einzelnen, der mit der Gesellschaft, der Gemeinde, dem Staat verfilzt ist, kann Gott nicht mehr habhaft werden."[56]

Öffentlichkeit und Sichtbarkeit, die beide zusammengehören, werden von hier aus verdächtigt, den Weg zu dem unendlichen Beschluß der Glaubensaneignung zu versperren. Es ist nur ganz folgerichtig, daß Kierkegaard von seinem Begriff des Einzelnen und der leidenden Nachfolge aus das Dichterische als besonders versucherisch verwirft und dämonisiert[57]. Er steigert die Spannung zwischen Glauben und Gestalten zur zerreißenden Widersprüchlichkeit, zur Ausschließlichkeit des Entweder-Oder. Mt 6, 24 ff. wird nun zum beherrschenden Thema: „Niemand kann zwei Herren dienen. Entweder er wird einen hassen und den anderen lieben; oder er wird einem anhangen und den anderen verachten."[58] Das Ästhetische und das Böse fallen schließlich zusammen[59]. Assessor Wilhelm, die Gegenfigur des Romantikers, der Anti-Ästhetiker, verdeutlicht im zweiten Teil von „Entweder-Oder" die Antithetik der beiden Sphären. Der Ästhetiker tritt hier als Sophist mit zersetzender Ironie auf. Er flieht vor dem Ernst der Entscheidung in die „Beobachtungsmanie"[60], er kommt aus dem Enthusiasmus, aus der bloßen Bestimmung der Möglichkeit nicht heraus[61]. In seiner Verhaftung an die jeweilige Stimmung, an den Augenblick bleibt er doch ein „Fremdling" in der Welt[62]. Ichbezogen im

---

[56] Vgl. zum ganzen Zusammenhang VII, S. 205 ff. Die Gemeinschaftsfremdheit und Akirchlichkeit in Kierkegaards Kategorie des Einzelnen hat auch S. Hansen im Unterschied zu den Fehlbestimmungen dieses Begriffs in der neueren Kierkegaard-Forschung eingehend herausgearbeitet. Vgl. ders., Die Bedeutung des Leidens für das Christusbild Sören Kierkegaards, a.a.O. S. 24 ff.

[57] Vgl. die scharfe Ablehnung aller „christlichen Kunst" in IX, p. 233 ff. Urs v. Balthasar hat mit Recht auf den denkbar großen Unterschied hingewiesen, der gerade an diesem Punkt zwischen Sören Kierkegaards und Karl Barths Bestimmung des musikalisch Künstlerischen klafft (vgl. Hans Urs v. Balthasar, Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1954, S. 36). In der Tat wird die Andersartigkeit des Glaubensbegriffs hier wie dort kaum so deutlich wie an der jeweiligen Mozartdeutung. Kierkegaard muß von seinem Vorbegriff des Christlichen her den Don Juan dämonisch-romantisch auslegen. Barth indessen erschließt sich gerade Mozart als derjenige, der das Ganze der Schöpfung unvergleichlich „verdichtet".

[58] Vgl. dazu XI, p. 126 ff., 130 ff., und Erbaul. Reden, IV, S. 3, 73 ff., 306, 317 u. ö.

[59] II, S. 193.

[60] II, S. 55.

[61] Vgl. Begriff der Ironie, S. 160.

[62] II, S. 71.

Genuß, treibt ihn ein ästhetisch-intellektueller Rausch immer quälender in die Unruhe. Unfähig zur wahren Hingabe in der Liebe, wird er zum Liebhaber fremder Leiden. In seiner Haltlosigkeit wird er mit einer Qualle verglichen[63].

Selbstgenuß unter der Maske des Inkognito und die Sucht aller „dahinstürmenden Individualitäten“[64] eignen sowohl dem Ästhetiker wie dem Verführer. Beide sind aufeinander bezogen und deuten sich gegenseitig[65]. Durch das Zwiespältige seiner Lebensform verliert der ästhetische Mensch sich ständig an periphere Möglichkeiten. Der Assessor deutet das Ästhetische als das, wodurch der Mensch unmittelbar das ist, was er ist. Er weist auf den Gegensatz des Ethischen als desjenigen, wodurch er wird, was er wird[66].

c) Nachdem Kierkegaard in der Dissertation schon empfindlich die ironische Lebensweise des Romantikers angegriffen hatte[67], steigert der Ethiker seine Schonungslosigkeit als „Richter des Ästhetischen“[68] zu einer letzten Schärfe. Er stellt den Selbstgenuß und die spielerische Mannigfaltigkeit des ästhetisch Lebenden als Schwermut und Verzweiflung[69], als Zerrüttung der Grundverhältnisse seines Daseins[70] bloß. Er entlarvt sie als bloße „Phantasie-Existenz“, deren Schmerz nichts sei als das Symptom eines „Zwiespalts im Dasein“[71]. Schließlich hält er dem Verführer, dem ästhetisch Lebenden rücksichtslos die unausbleiblichen Folgen seiner Lebensform vor Augen: „Kannst du dir ein entsetzlicheres Ende denken, als daß dein Wesen sich wirklich auflöste? daß die Möglichkeiten in dir, die du jetzt spielst, ihr Spiel mit dir treiben? daß du wie jener unglückliche Dämonische zum bloßen Tummelplatz einer Legion von Geistern würdest?“[72] Der Ethiker hatte sich ja mit der „Leidenschaft der Unendlichkeit“ im Augenblick der Verzweiflung aus dem Schrecken darüber „herausgewählt“, daß er bis dato sich selbst in einem „ästhetischen Taumel, in Schwermut und Versteckheit“ befand[73]. Er war auf der Stufenleiter der Verinnerlichung zu einer existierenden Individualität vorgestoßen. In ebensolcher Bewußtheit, nur eben in spiegelbildlicher Entgegensetzung wird der Verführer-Ästhetiker über den Genuß des Augenblicks[74] in die Langeweile und Verzweiflung getrieben. Zunächst in die Langeweile, in „diese inhaltslose Ewigkeit, diese genußlose Seligkeit, diese oberflächliche Tiefe, diese hungrige Übersättigung“[75]. Wohl steht er immer noch „auf

---

[63] II, S. 33.

[64] Vgl. Der Begriff des Auserwählten, S. 199.

[65] Vgl. die tiefgründige Darstellung dieser Korrelation beider Gestalten bei W. Rehm, Kierkegaard und der Verführer, München 1949, S. 206—228.

[66] II, S. 149, 192.

[67] Vgl. Begriff der Ironie, a.a.O. S. 124: „Der Ironiker ... ist die prophetische Verkündigung oder die Abbreviatur einer vollständigen Persönlichkeit.“

[68] Vgl. Martin Thust, Sören Kierkegaard, Der Dichter des Religiösen, Grundlagen eines Systems der Subjektivität, München 1931, S. 552.

[69] II, S. 68, 179 ff. [70] IV, S. 159. [71] VI, S. 302.

[72] II, S. 133. [73] VI, S. 307. [74] II, S. 201

[75] Vgl. Begriff der Ironie, a.a.O. S. 239.

dem Konfinium zwischen dem Interessanten und Religiösen"[76], das heißt, in der Möglichkeit, also vor der Alternative „der Wiederherstellung und des Untergangs, des Guten und des Bösen"[77]. Allein, die Verführungskraft des immer Neuen hält ihn gefangen. Er verliert sich selbst, „mehr und mehr krankhaft nach dem Interessanten schmachtend"[78]. Er verfällt unaufhaltbar der Verzweiflung. Keine Maskierung „in Lust, Verständigkeit, ja Verdorbenheit", keine genußvolle Beschäftigung mit fremdem Leiden kann darüber hinwegtäuschen, daß er faktisch verzweifelt *ist*[79]. Die Dämonie hat ihn in ihrer dunklen Gewalt, denn sie ist als Verzweiflung nichts anderes als die „Abwesenheit des Ewigen" selbst[80].

d) Das Ästhetische und das Christliche nicht nur als polares Spannungsverhältnis, sondern als die Daseinsantinomie schlechthin zu behaupten war insgesamt aus folgenden Gründen für Kierkegaards Existenzdialektik notwendig:

1. Die christliche Daseinsform der existierenden Nachfolge verlangt als negativen Gegenpol das romantisch Ästhetische. Die Extremhaftigkeit auf der einen Seite erzwingt ein gleichgewichtiges Absolutum auf der anderen. Der Gegensatz zur eigentlichen Existenz kann freilich auch nicht „in irgendeinem intermediären Oder" liegen. Denn nur „wenn Ruhe wird in dem letzten Oder, ist es (das Wesen scil., d. V.) ausgeschöpft: Entweder-Oder"[81]. Die Radikalisierung des Christlichen zum leidenden Existieren und zur Askese bedingt so die extreme Begriffsfassung des Dichterischen als romantisch-ästhetische Leidenschaft. Zwei Steigerungen sind hier dialektisch verspannt, zwei Extreme halten sich die Waage.

2. Zeitgenössischer Anlaß und Zielpunkt des Kierkegaardschen Angriffs gegen die ästhetische Seinsform ist allererst die romantische *Verzerrung* des Künstlerischen. Die in seinem Werk vorgebrachte Bestimmung des Ästhetikers deckt sich im Grunde nur mit Erscheinungsbild und Selbstauffassung des spezifisch romantischen Daseins. Aus seiner polemischen Befangenheit heraus

---

[76] Vgl. Tagebücher II, S. 21.

[77] Vgl. Erbaul. Reden, III, S. 256.

[78] XII, S. 122. Bereits 1799 hatte Friedrich Schlegel diese immanente Logik des nur ästhetischen Daseins gesehen, das, des Geschmacks „der alten Reize ... mehr und mehr gewohnt", immer begieriger nach neuen trachtet. Der Geschmack wird also „schnell genug zum Piquanten und Frappanten übergehn. Das Piquante ist, was eine stumpf gewordene Empfindung krampfhaft reizt; das Frappante ist ein ähnlicher Stachel für die Einbildungskraft. Dies sind die Vorboten des nahen Todes." Das Ende ist dann „die dünne Nahrung des ohnmächtigen, und das Choquante, sey es abentheuerlich, ekelhaft oder gräßlich, die letzte Konvulsion des sterbenden Geschmacks". Vgl. Friedrich Schlegel, Prosaische Jugendschriften I, ed. J. Minor, Wien 1882, S. 110. Diese Charakterisierung des ästhetisch-romantischen Menschen hat H. Sedlmayr auch zur Kennzeichnung der künstlerischen Moderne herangezogen (vgl. ders., Die Revolution der modernen Kunst, Hamburg 1955, S. 59). Es ist dies nicht der einzige Punkt, an dem sich der ethische Rigorismus Kierkegaards und der römisch-katholische Antimodernismus in gemeinsamer Front treffen.

[79] VI, S. 302.

[80] Vgl. Erbaul. Reden, III, S. 44.

[81] Vgl. Tagebücher II, S. 305.

entwirft Kierkegaard von vornherein also das Phänomen des Dichterischen in einem defizienten Modus[82]. In dieser Einschränkung, als Destruktion des romantischen Verfalls bleibt seine Kritik auch unanfechtbar bestehen. In ihr bricht der tiefe Zweifel an Lebensweise und Sinn des romantisch-modernen Dichtertums ganz ursprünglich auf. Sieht man indessen von diesem konkreten Gegenüber ab und übernimmt die Bestimmungen Kierkegaards ungeprüft als zutreffendes Urteil über jegliches bildnerische Tun überhaupt, müssen sich gefährliche Verzeichnungen ergeben. Die Geschichtlichkeit Kierkegaardscher Polemik gerade in diesem Punkt darf also nicht übersehen werden.

3. Das Novum der Fragestellung Kierkegaards gegenüber der idealistischen Ästhetik liegt darin, daß er die spekulative Betrachtungsweise als uneigentlich erkannte und das Ästhetische als ein bestimmendes Existential erfuhr. Das Erfragte rückt damit aus der Ebene objektiver Vorhandenheit direkt vor zu einem personhaft Betreffenden. Die überlieferte Ontologie mit ihrer Vorstellung der Kunst als der Erscheinung eines ideal Übersinnlichen im geformten Stoff ist damit vollständig preisgegeben. Da sich, wie wir sahen, das eigentlich Wirkliche für Kierkegaard nie objektiv, sondern jeweils in selbsteigener Betroffenheit, in der existierenden Subjektivität allein konstituiert, muß alle äußere Sichtbarkeit als nur scheinhaft und trügerisch gelten. „Das ästhetische Resultat ist in dem Äußeren und kann gezeigt werden ... Das ist eben die Unvollkommenheit an dem Ästhetischen." [83]

Unmittelbare Kenntlichkeit ist Heidentum. Fällt sie fort, so „ist der Glaube an rechter Stelle. Die Kreuzigung gerade des Verstandes und der Phantasieanschauung (daß sie die unmittelbare Kenntlichkeit nicht bekommen können) ist gerade das Kennzeichen." [84] Alles „Objektive", zur bloßen Gegenständlichkeit Distanzierte ist also hiernach schon verfallenes Sein. Das sichtbar Scheinende ist als solches nichtig. Mit dieser Schematisierung kämpft Kierkegaard gegen seinen Antipoden Hegel, der das Sichtbarsein der Kunst gerade positiv qualifiziert[85]. Erscheint das Innere nach Hegel notwendig als ein Äußeres, um bloßer Abstraktion und Einseitigkeit zu entgehen, haben wir somit in dem Kunstwerk als lebendigem Organismus „ein Äußeres, in welchem das Innere

---

[82] Vgl. auch Johannes Pfeiffer, Zwischen Dichtung und Philosophie, Gesammelte Aufsätze, Bremen 1947, S. 194: „Es ist eben vor allem die ‚romantische' Dichterexistenz, an der Kierkegaards Mißtrauen immer wieder sich entzündet: wer hätte bei dem Dichter ‚aus Leiden' nicht an E. T. A. Hoffmann, bei dem ‚aus Humor' nicht an Jean Paul, bei dem ‚aus unglücklicher Religiosität' nicht an Brentano denken müssen?" — Pfeiffer macht mit Recht darauf aufmerksam, daß Kierkegaards Auslegung der dichterischen Haltung an Gestalten wie Racine oder Dante scheitert, deren „Dichten sich keinesfalls mit der romantischen Poesie gleichsetzen läßt".

[83] IV, S. 408.

[84] VII, S. 253.

[85] Vgl. Hegels Definition des Scheinenden: „Der *Schein* selbst ist dem *Wesen* wesentlich, die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht schiene und erschiene, wenn sie nicht *für* Eines wäre ..." (vgl. Hegel, Vorlesungen über die Aesthetik, Bd. I [= Aesthetik], Sämtl. Werke, ed. Hermann Glockner, Stuttgart 1953, S. 28).

erscheint, indem das Äußere sich an ihm selbst als dieses Innere zeigt . . ."[86]. Kierkegaards Deutung läuft der Hegelschen gerade entgegen. Für ihn ist „das Äußerliche und Sichtbare nur dazu da . . ., um den Glauben zu versuchen . . . Der ästhetische Effekt ist im Äußeren, und das Äußere garantiert dafür, daß der Effekt da ist: man sieht den Helden siegen; er hat jenes Land erobert; und nun sind wir fertig. Der religiöse Effekt ist, gleichgültig gegen das Äußere, nur sicher im Inneren: im Glauben."[87]

Auch hier können wir folglich feststellen, daß Kierkegaard in seinen Angriffen gegen die Kunst nicht allererst ein reales künstlerisches Gebilde vor Augen hat, daß er, mit anderen Worten, sich nicht primär vom Phänomen selbst her ausrichten läßt. Vielmehr steht ihm als verborgener Stachel die idealistische Kunstmetaphysik gegenüber, gegen die es zu löcken gilt. Getrieben von leidenschaftlichem Wollen, das Denknetz der althergebrachten Ontologie zu zerreißen, sieht er mit Recht in der idealistischen Philosophie der Kunst als dem Schlußstein ihres ganzen Gewölbes einen Hauptangriffspunkt. Man könnte darum mit einem gewissen Recht seine Kunstfeindlichkeit als „ein Opfer der idealistischen Ästhetik" ansehen[88].

4. Will man den Bestimmungsansatz der Kierkegaardschen Aporetik des Ästhetischen durchschauen, muß immer wieder Kierkegaards Dasein selbst in den Brennpunkt treten. Wie seine Christologie und seine Existenzhermeneutik in seinem eigenen Schicksal wurzeln, und eine „Rückspiegelung seines eigenen Lebens"[89] darstellen, so setzen sich auch seine ästhetischen Definitionen in vielem aus solchen Erfahrungselementen zusammen.

Der Riß im Dasein Kierkegaards ist die lebenslange Verbannung in die ästhetische Grundform. Wider besseres Wissen gleichsam bleibt er dem Dichterischen verhaftet. Das Austilgen der poetischen Anlage vermag er nicht zu leisten. Der Versuch, das Entweder-Oder in sich zu versöhnen und zu einem „Sowohl-Als-auch" zu mediieren, steigert seine innere Spannung nur noch schmerzlicher. „Er vermag das Ästhetische gerade nicht im Ethischen oder im Religiösen ‚aufzuheben'. Es bleibt selbständig trotz der immer wieder versuchten Mortifikation, trotz der beabsichtigten Herausstoßung des Dichters und der Dichtung aus dem Ernst der Reue und des Glaubens . . ."[90]

Auf zweierlei Weise rechtfertigt Kierkegaard deshalb das Beibehalten seiner dichterischen Unmittelbarkeit. Einmal, indem er sein schwermütiges Leiden an der Grundspannung alles Dichterischen als unmittelbar von ihm verlangtes

---

[86] Vgl. Hegel, Aesthetik, a.a.O. S. 174.

[87] IV, S. 409.

[88] So W. Perpeet, Kierkegaard und die Frage nach einer Aesthetik der Gegenwart, a.a.O. S. 156. Udo Johansen hat im einzelnen untersucht (in: Zeitschr. f. philos. Forschg. VII [1953], S. 20—53), wie Kierkegaards Philosophieren eine ständige immanente Auseinandersetzung mit Hegel ist.

[89] Vgl. S. Hansen, Die Bedeutung des Leidens für das Christusbild Sören Kierkegaards, a.a.O. S. 12.

[90] Vgl. W. Rehm, Kierkegaard und der Verführer, a.a.O. S. 347.

Opfer, als göttliche Prüfung und qualvolles Examen der Ewigkeit ansieht[91]. Denn „das Christentum ist hierzulande gar nicht da, aber damit nur die Rede davon sein kann, es wieder zu bekommen, muß erst eines Dichters Herz brechen, und dieser Dichter bin ich — dieses Wort von mir selbst über mich selbst, es bleibt doch wahr.“[92] Das Leiden am Dichterischen nimmt Kierkegaard hin wie eine Schickung Gottes, die demütigt, um gerade diese Erniedrigung zu einer „negativen Form für das Höchste“ zu machen. So erscheint ihm in seinem eigenen Dasein die christliche Paradoxie verwirklicht. Im Gegensatz zu dieser „negativen Form“ steht die direkte, die aus Schönheit, Macht und Herrlichkeit besteht[93].

In qualitativem Gegensatz zum Apostel, also „ohne Autorität“, will Kierkegaard auf das Christliche „aufmerksam“ machen[94]. Damit stoßen wir auf die zweite Weise des Dichters Kierkegaard, sich selbst zu rechtfertigen.

Sie müht sich darum, das Ästhetische nicht nur resignativ, aus einem Märtyrerbewußtsein zu begründen. Vielmehr muß es, da es nicht eliminierbar ist, nun positiv, und das heißt immer: vom Christlichen, fundiert werden. Dieses positive Einbeziehen des Ästhetischen geschieht durch seine Bewertung als Inkognito des Religiösen. Der „Zauber des Ästhetischen“[95] braucht infolgedessen nicht streng abgewehrt und gemieden zu werden. Er dient jetzt vielmehr gerade der wohlüberlegten Verführung ins Christliche hinein. Kierkegaard bleibt somit bei der Methode der indirekten Mitteilung[96]. Nun gilt: „Der religiöse Schriftsteller, dem der Mittelpunkt seines Denkens ist, wie man Christ wird, er beginnt also in der Christenheit ganz richtig als *ästhetischer* Schriftsteller.“[97] Einer Zeit, die zumeist nicht wirklich christlich existiert, sondern nur der „Einbildung“ nach, deren Glauben vielmehr eine „ungeheure Sinnestäuschung“ ist[98], einer solchen Umwelt kann man nach Kierkegaards Auffassung auch nicht anders als auf den „Schleichwegen der Zweideutigkeit“[99], eben in der Verstellung begegnen. Nur in solcher Verführung hält sich Kierkegaard befähigt, seiner Zeit ein „Lehrer im Existentiellen“[100] zu werden. Er lenkt diese „Intrigue“ bewußt „hinterlistig“, denn es handelt sich um einen

---

[91] VII, S. 64. Vgl. auch II, S. 114, wo Kierkegaard vom „Opfer am Altar der Ästhetik“ spricht. 1844 schon schreibt er von jenem „coup de mains, daß Gottes gewaltige Hand, die er auf einen Menschen legt, um zu demütigen, im selben Augenblick die Hand der Segnung ist“. Vgl. Tagebücher I, S. 216.

[92] Vgl. Tagebücher II, S. 282.

[93] Vgl. Begriff des Auserwählten, a.a.O. S. 78.

[94] X, S. 166 und Tagebücher II, S. 26, wo Kierkegaard dagegen protestiert, als Prophet angesehen zu werden. Er will „nur ein Dichter“ sein.

[95] X, S. 20.

[96] Vgl. Tagebücher II, S. 232: „Inkognito ist mein Element; und darin ist auch die begeisternde Inkommensurabilität, in der ich mich rühren kann.“ — So auch X, S. 27.

[97] X, S. 22.

[98] X, S. 22, 35.

[99] Vgl. S. Kierkegaard, Kritik der Gegenwart, übers. Theod. Haecker, 3. Aufl., Innsbruck 1934, S. 23.

[100] Vgl. Kierkegaard, Im Zwange des freien Gewissens, a.a.O. S. 108.

„heiligen Betrug“ [101]. In einer Situation, in der nach Kierkegaard die direkte Mitteilung keine Überzeugungskraft mehr besitzt, muß das ästhetische Inkognito diesen Dienst leisten. Der Dichter Kierkegaard wird so zum „Spion im höheren Dienst“ [102], seine „List“ betrügt die Welt „im Sinne der Wahrheit“ [103]. Die „stille Absicht“, nämlich „das Religiöse zu Geltung zu bringen“ [104], darf über diesem Paktieren mit dem Ästhetischen natürlich nicht vergessen werden.

Die ganze literarische Pseudonymität Kierkegaards erschließt sich von hier aus als eine „äußerste, fast dämonische Approximation ans Religiöse. Sie ist ‚Maske‘, ‚Larve‘ und, im Licht des Ganzen, ein ‚Betrug‘, aber ein frommer pädagogischer Betrug im besonderen ironisch-sokratischen Sinn.“ [105]

Dieser Weg einer Rettung des Ästhetischen zeigt Kierkegaards innerstes Bemühen, nämlich für seine Person das Entweder-Oder, die konstruierte Ausschließlichkeit zweier Sphären aufzuheben in ein Miteinander, ein Sowohl-Als-auch [106]. Zwar wird das Ästhetische herabgemindert zum bloßen Mittel. Es hat als Medium, durch das hindurch das Christliche aufleuchten soll, nur relative Bedeutung. In der dialektischen Deutung dieser Duplizität heißt das: Das Dichterische wird „ausgeleert“, indem es gegen sich selbst benutzt wird [107]. Ausschlaggebend für unseren Untersuchungszusammenhang bleibt hingegen festzuhalten: Das Dichterische wird in Kierkegaards eigenem Dasein in einem dialektisch aufgefaßten „Zugleich“ neben dem Christlichen beibehalten. Seine nur pädagogisch-dialektische Funktion ändert nichts an dem Faktum, daß es wirksam bleibt. Denn das postulierte Entweder-Oder wird von Kierkegaard daseinsmäßig nicht durchgehalten. Die Frage taucht deshalb auf, ob Kierkegaard nicht von dieser Verhältnisbestimmung genötigt wird, sich als Selbst-Betrüger zu verstehen [108].

e) Das Freilegen der Beweggründe von Kierkegaards Dämonisierung des Ästhetischen hat offenbar gemacht, was sich von seinen Urteilen ohne Einschränkung behauptet. In erster Linie ist hier die radikale Kampfstellung gegen die ästhetizistische Verabsolutierung der Kunst zu nennen. Dazu gehört die Verurteilung der romantisch-ästhetischen Lebensform mit ihrem Ineinander von Genuß und Schwermut. Ferner ist Kierkegaards Zerbrechen der Hegelschen Kunstphilosophie mitsamt dem ihr zugrunde liegenden Systemgehäuse

---

[101] Vgl. Tagebücher II, S. 40 und X, S. 64.
[102] X, S. 62; Tagebücher I, S. 393.
[103] X, S. 35.
[104] X, S. 21.
[105] Vgl. W. Rehm, Kierkegaard und der Verführer, a.a.O. S. 365.
[106] Das gilt, auch wenn Kierkegaard noch 1855 erklären kann: „Ich, der ‚Entweder-Oder‘, kann keinem mit einem ‚Sowohl-Als auch‘ dienen“ (XII, S. 11).
[107] X, S. 60.
[108] Vgl. dazu W. Rehm, Kierkegaard und der Verführer, a.a.O. S. 373. Rehm hat den Nachweis erbracht, daß die Gestalt des Verführers durch alle Stadien und Existenzsphären bei Kierkegaard in „dämonischer Idealität“ hindurchgeht und, in ständig „potenzierender Metamorphose“ sich bis zuletzt durchhält. Die Frage des Selbstbetrugs hängt unmittelbar zusammen mit Kierkegaards Selbsteinschätzung als Christ.

ein ständiges Korrektiv für jede heutige Abdrängung der Kunst in ein Reich überweltlicher Werte. Kierkegaards Herausstellung des „Ästhetischen" als eines unbedingt Angehenden, als eines Grundexistentials bezeichnet ebenso eine Position, hinter die die Theologie nicht zurückfallen darf. Die Kunst ist hier unbedingt ernstgenommen, das bildnerische Tun des Künstlers als eine eigenständige Weise der Welterschließung erkannt. Das Künstlerische ist so unbedingt ernstgenommen, daß es geradezu als Existenzhinderung erscheint. Das aber ist der Punkt, an dem Kierkegaards Erkenntnisversuch problematisch wird.

Die einseitige Überspannung des romantisch Ästhetischen verleitet ja dazu, die Erschließungsfunktion der Kunst nicht mehr zu bemerken. Die Konstruktion des Ästhetischen als eines nicht zu vermittelnden Entweder-Oder zwischen künstlerischem und christlichem Sein macht für die erhellende Kraft des echten Kunstwerks blind. Kierkegaard ist sich sehr wohl der Konsequenz bewußt, die eine derartige Disjunktion mit sich bringt, die nämlich, das Künstlerische auszustoßen. Denn solch Selbstopfer allein wäre für den Künstler nach Kierkegaard die Voraussetzung, „im Religiösen Heimatrecht" zu gewinnen: „Ethisch würde es vielleicht das höchste Pathos bezeichnen, daß einer ohne ein Wort zu verlieren der glänzendsten Dichterexistenz entsagt."[109] Kierkegaard beruft sich dabei ausdrücklich auf die abwertende Hintansetzung der Dichter bei Plato, Solon und Boethius und glaubt sich mit den Griechen auf gleicher Ebene, wenn auch er zwischen Ethischem und Ästhetischem einen unausfüllbaren Hiatus, eine „Mesalliance" schlechthin behauptet[110].

f) Diese Kierkegaardsche Verhältnisbestimmung von dichterischer und christlicher Daseinsform als eines ausschließlichen Gegensatzes wiederholt und radikalisiert im Grunde nur eine in der ganzen Kirchengechichte immer latent mitschwingende kulturkritische Haltung des Glaubenden. Sie muß sich überall dort zum alleinigen Geltendmachen des ausschließlichen Widerspruchs zuspitzen, wo, wie bei Kierkegaard, Gleichzeitigkeit nur bezogen wird auf den erniedrigten Christus, den deus crucifixus. Die Gleichsetzung von Nachfolge und Leiden führt dann folgerichtig dazu, „Liebe zu Gott" mit „Haß gegen die Welt" zusammenfallen zu lassen[111]. Umgekehrt erscheint dann das Weltzugewandtsein der Kunst als die andere Seite eines Gottabgewandtseins im absoluten Sinne und die Weltliebe des Künstlers als Gotteshaß[112].

---

[109] VII, S. 78.

[110] IV, S. 408.

[111] Vgl. S. 12 Anm. 4. In genauer Entsprechung zu Kierkegaard hat auch R. Bultmann die enge Zuordnung von Glauben und Leiden auf der einen Seite und von Kunst und existentieller Unentschiedenheit auf der anderen wiederholt (vgl. ders., Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze, Bd. II, Tübingen 1952, S. 137). Nicht in der Kunst, und das heißt nach Bultmann „im distanzierten Sehen", wird somit die Tiefe der Wirklichkeit erschlossen, sondern „im *Leiden*", was für Bultmann wiederum „eine Frage der Entscheidung des Augenblicks" ist (ibid.).

[112] Auf diese verhängnisvolle Verzeichnung hat Theod. Haecker, Christentum und Kunst, in: Opuscula, München 1949, S. 419, hingewiesen.

In dem Maße, wie der Imitatio-Gedanke in der Selbstauffassung des Glaubenden dominiert, wird auch die Gefahr wachsen, die eigene Gewissensentscheidung normativ zu setzen. Die Krisis des künstlerischen Gestaltens, wie sie angesichts des Gekreuzigten je und je in Furcht und Zittern evident wird, darf jedoch nie vergegenständlicht werden zur objektiven Vorgegebenheit einer nova lex.

Es bedarf kaum eines Hinweises darauf, daß apriorische Kunstfeindschaft innerhalb der Kirche sich stets der Schmälerung und des Verschweigens des *ganzen* Evangeliums Jesu Christi schuldig macht. Die dahinterstehende Aufspaltung von Wirklichkeitsbereichen ist extrem unbiblisch und dem reformatorischen Anliegen zuwider. Ein solches Denken in verschieden qualifizierten Bereichen steckt ja nomothetisch den Raum ab, innerhalb dessen sich die Kunst zu entfalten hat. Der Gnadenerweis Christi wird auf diesen „Bereich" des „Ästhetischen" dann nicht mehr ausgedehnt, und die Rechtfertigung bleibt ohne Bezug auf den Künstler und sein Tun. Die Gefahr einer gnostischen Herabsetzung der Schöpfung taucht auf. Nicht selten aber erwachsen der ikonoklastische Purismus und die erbarmungslose Abwertung des Künstlerischen nicht so sehr aus innerchristlichen Beweggründen als auch aus subjektiver Unempfindlichkeit und Moralismus. Der Vergesetzlichung jener Krisis des künstlerischen Gestaltens liegt zutiefst jedoch eine Einengung der Totalität des Evangeliums zugrunde. Wie immer, wenn das Schwergewicht auf dem theologischen Aufweis des absoluten Gegensatzes von Gott und Welt liegt, wird die ganze Bezugsfülle der Inkarnation kaum mehr gesehen. Die trinitarische Theologie ist dabei einer schöpfungsfremden Christologie gewichen. Gerade darauf aber kommt nun alles an, die Universalität des Sieges Christi auch im Blick auf die Wirklichkeit des Künstlerischen zu proklamieren und theologisch zu fixieren[113].

---

[113] Vgl. dazu meine in Kürze erscheinende Untersuchung zur Theologie der Kunst.

Augustin und die antike Tugendlehre

Von Gösta Hök

Ratio — auctoritas

Alles Studium Augustins setzt voraus, daß der Unterschied zwischen Philosophie und christlichem Glauben beachtet wird. Daß Augustin in weitem Ausmaß seinen Begriffsapparat von der griechischen Philosophie übernommen hat, bedeutet nicht, daß er die philosophische Erkenntnistheorie vorbehaltlos akzeptiert hätte. Gegen die Manichäer betont er vielmehr, daß der Glaube sich nicht auf Wissen baut. Man muß deshalb nach Augustin ratio und auctoritas voneinander unterscheiden. Die ratio arbeitet mit derselben Erkenntnistheorie und derselben Methode wie die Philosophie, an die sich Augustin vor allem anschließt, d.h. die stoisch-neuplatonische. Die auctoritas hingegen baut nur auf der in der Bibel, im AT und NT gegebenen Offenbarung auf. Augustin ist hier sehr darauf bedacht, gegenüber den Manichäern auch die Autorität des AT zu betonen. Mit Hilfe von allegorischer Exegese findet er im AT fast alles Wesentliche wieder, was im NT steht[1].

Die Jugendwerke Augustins enthalten deshalb sowohl rationale als auch auf Autorität bauende Aussagen. In den ersten Schriften *(Contra Academicos, De beata vita, De ordine, Soliloquia, De immortalitate animae, De quantitate animae, De magistro* und *De musica)* wird die Darstellung völlig von einem rationalen Gedankengang beherrscht. Die Autorität, die durchaus anerkannt wird, darf sich nur in Ausnahmefällen zum Worte melden, und zwar gewöhnlich am Ende der betreffenden Schrift, wenn Augustin es schwierig findet, alles aus der ratio abzuleiten[2].

Ganz anders ist das Verhältnis in *De moribus ecclesiae catholicae,* wo Augustin den rationalen Gedankengang in einem verhältnismäßig kurzgefaßten Abschnitt am Anfang des Werkes zu Wort kommen[3] und im übrigen die auctoritas sprechen läßt[4]. Erst in dieser Schrift wird es vollständig klar, wie sich Augustin das Verhältnis zwischen ratio und auctoritas denkt. Einerseits kann man sagen, daß die auctoritas die ratio ergänzt — nämlich insofern, als sie über das hinaus, was durch ratio erworben werden kann, Wissen vermittelt[5], so z.B. über das Gebot der Liebe[6]. Andererseits laufen ratio und auctoritas parallel, so daß alles Wichtige, was die ratio ausspricht, sich auch in der Bibel findet[7].

---

[1] Die Distinktion auctoritas—ratio findet sich bei Cicero. Siehe Zepf, M., Augustins Confessiones, Tübingen 1926, S. 40.

[2] So z.B. De beata vita I, iv, 34.

[3] De moribus I, iii, 4—I, vi, 10.

[4] De moribus I, viii, 13 ff.

[5] De moribus I, vii, 11 u. 12.

[6] De moribus I, viii, 13 ff.

[7] De moribus I, ii, 3.

In *De moribus* beruft sich also Augustin gegenüber den Manichäern eigentlich auf die auctoritas. In dieser Schrift ist es die auctoritas, die Kenntnis von der Ethik der Kirche verleihen soll. Das Vorgebrachte wird auch aus der Bibel abgeleitet, unter anderem die Essenz der beata-vita-Spekulation. So wird z.B. das Paulus-Wort, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, dahin ausgelegt, daß die Gottesliebe zur beata vita hinführe[8]. Augustin will mit anderen Worten nichts über die auctoritas Hinausgehendes sagen. Die apologetische Situation bringt es jedoch mit sich, daß er sich in Liebe an seine Gegner, die Manichäer, anpaßt, und deshalb läßt er die ratio, die doch zuletzt kommen sollte, zuerst sprechen[9]. So geschieht es, daß die rationale Beweisführung die Darstellung einleitet, aber erstens führt sie nicht ganz zu dem, was Augustin gesagt haben möchte (das doppelte Liebesgebot), und zweitens wird sie durch die mit ihr parallel laufende, auf auctoritas aufgebaute Darstellung dubliert.

Die Tugendlehre Augustins findet sich sowohl in den Partien, wo die ratio, als auch in denen, wo die auctoritas herrscht. In der Schrift *De beata vita*, deren Darlegung zum größten Teil von der ratio bestimmt ist, wird die Tugend (und zwar hier die Weisheit), ebenso wie es in der stoischen[10] und neuplatonischen[11] Philosophie der Fall war, als summum bonum und als eine notwendige Voraussetzung für die beata vita dargestellt[12]. Soweit ist die Beweisführung rational. Daß die Weisheit — nämlich Gottes Weisheit — Gottes Sohn ist, lehrt uns dagegen die auctoritas[13].

Die Tugend wird auch ausführlich — freilich auf eine neue Weise — in der Schrift *De moribus* behandelt. Sie wird hier sowohl in einen rein rationalen Gedankengang[14] als auch in eine damit parallel laufende, auf auctoritas aufgebaute Gedankenreihe eingefügt[15]. Tugend ist hier nicht summum bonum, reicht auch nicht aus für die beata vita. Sie geht vielmehr implicite in jene caritas ein, durch welche sich der Mensch zum höchsten Gut, Gott, hinsucht und so die beata vita findet. In dem auf der auctoritas aufgebauten Gedankengang glaubt Augustin die vier Kardinaltugenden in der Bibel wiederzufinden. In der Bibel findet er auch den Zusammenhang zwischen caritas und beata vita (Röm 8, 38)[16]. Wir müssen deshalb im folgenden klar unterscheiden einerseits zwischen Augustins rationaler Ableitung der Tugendlehre, andererseits der Bestätigung auf rationalem Wege gefundener Ergebnisse durch die auctoritas, und schließlich dem, was die auctoritas über die ratio hinaus geben kann.

Die beata-vita-Spekulation der Philosophie

Wir wollen zunächst auf die Teile von Augustins Darstellung eingehen, die rein rationalen Charakter haben. Wie verhalten sich diese zu den Lösungen, die der zeitgenössischen Philosophie bekannt waren?

---

[8] De moribus I, xi, 18.
[9] De moribus I, ii, 3.
[10] Vgl. Cicero, De finibus III, vii, 26.
[11] Vgl. Plotin, Enneades I 4, iv, 38 ff.
[12] De beata vita IV, 23—33.
[13] De beata vita IV, 34.
[14] De moribus I, vi, 9.
[15] De moribus I, xv, 25.
[16] De moribus I, xi, 18.

Wäre Ciceros Schrift *Hortensius* auf uns gekommen, hätte man mit größter Wahrscheinlichkeit Vergleichsmaterial daraus schöpfen können. Es ist auch möglich, daß *Varro* in diesem Zusammenhang hätte angeführt werden müssen, da Augustin ihn manchmal offensichtlich zum Vorbild nimmt. Nach Lage der Dinge — viele für unseren Zweck wichtige Schriften sind verlorengegangen — bleibt uns jedoch nichts anderes übrig, als Augustin mit den Typen des philosophischen Denkens zu vergleichen, die uns in Ciceros Arbeit *De finibus* begegnen. In dieser Arbeit lernen wir nämlich Probleme und Begriffe kennen, mit welchen Augustin in seinen ethischen Jugendschriften *(De beata vita, De ordine* und *De moribus)* gearbeitet hat. Wie diese Begriffe auf Augustin gekommen sind, ist in unserem Zusammenhang eine sekundäre Frage, die übergangen werden muß.

Nach Ciceros Darstellung sahen sämtliche von ihm behandelten Philosophen die Aufgabe der Philosophie darin, nach beata vita zu fragen. Die Fragestellung ist somit bei Epikureern, Stoikern und Peripatetikern dieselbe. Ferner ist ihnen der Begriff summum bonum gemeinsam[17].

Die beata vita besteht für sämtliche Schulen darin, summum bonum zu besitzen[18]. Summum bonum bedeutet ferner für diese drei Philosophien die Vervollkommnung der menschlichen Natur[19]. Die Meinungsverschiedenheiten treten erst dann auf, wenn man danach fragt, was die menschliche Natur sei: Seele, Körper oder beides zusammen, und was dann als das Ziel des Menschen und als summum bonum zu betrachten sei. Dies tritt besonders deutlich bei Cicero hervor, wenn er die peripatetische Schule behandelt. Die Peripatetiker sind der Ansicht, daß beata vita sowohl durch die Vervollkommnung der Seele als auch durch die des Körpers bedingt sei, das heißt: durch sowohl Tugend als auch Gesundheit, Schönheit, Schnelligkeit, Kraft usw. Gegen die Peripatetiker richten sich einerseits die Stoiker, die lehren, daß ein Mensch, der die Vollkommenheit der Seele — Tugend — besitzt, damit auch glücklich ist, selbst wenn er das vermissen sollte, was der Körper zu seiner Vollendung benötigt; andererseits die Epikureer, die das höchste Gut der Seele aus dem des Körpers herleiten[20] und deshalb die Tugend als das beste Mittel ansehen, um körperliche Lust zu erreichen[21].

Hinter diesen Meinungsverschiedenheiten steht nun, auch wo die Grundeinstellung materialistisch ist, eine allgemein idealistisch gefärbte Denkweise.

---

[17] Cicero, De finibus I, viii, 26; I, ix, 29; III, vi, 22.

[18] Cicero, De finibus I, xvi, 54.

[19] Cicero, De finibus I, ix, 30; III, vi, 20; V, ix, 24—26. „Ex quo intellegi debet homini id esse in bonis ultimum, secundum naturam vivere, quod ita interpretemur, vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente" (Cicero, De finibus V, ix, 26). Man beachte, daß dies die Art Ciceros ist, die Sache darzustellen. Er wendet eine stoische Formel an, um epikureische Gedanken auszudrücken. Siehe Lorenz, R., Die Herkunft des augustinischen Frui Deo (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1952—53) S. 40 f.

[20] Cicero, De finibus II, xxxiii, 107. Vgl. Augustins Epist. 118, III, 14.

[21] Cicero, De finibus I, xiii, 42—xvi, 54.

Man stellt sich vor, daß jede Art ihre ideelle Natur besitzt[22]. Bei dem einzelnen Individuum verwirklicht sich diese mehr oder weniger vollkommen. Summum bonum bedeutet für das Individuum, sie vollkommen zu verwirklichen und so beata vita zu erreichen[23]. So weit ist der Gedankengang allen gemeinsam.

Nach den Epikureern kann nun die Natur des Menschen nicht von dem getrennt werden, was die Natur des Körpers ist. Nach ihrer Lehre kann man ferner Kenntnis über das Natürliche durch Lust und Unlust des Körpers gewinnen. Was Lust erweckt, ist das Natürliche; was Unlust erweckt, ist gegen die Natur. Daher wird der Mensch dadurch vollkommen, daß er Lust sucht und Unlust flieht. Dies bedeutet auch nach den Epikureern summum bonum.

Nach den Stoikern hingegen ist die Seele das Wesentliche des Menschen[24]. Die Vollkommenheit des Menschen ist deshalb die Vollkommenheit der Seele. Die Vollkommenheit der Seele aber ist die Tugend. Daher ist der Tugendhafte vollkommen, wie sehr auch sein körperliches Leben mißglückt sein möge, ja, selbst wenn die Tugend aus äußeren Gründen niemals in Handlung umgesetzt werden könnte. Konsequenterweise ist die Ethik der Stoiker eine reine Gesinnungsethik[25]. Das höchste Gut des Menschen ist Tugend[26]. Dies bedeutet nun nicht, daß man nicht auch andere Dinge vergleichen und würdigen könnte. Solche Würdigung kommt natürlich vor und zeigt sich darin, daß man ein Ding einem anderen vorzieht[27]. Sie wird aber nicht mit den Prädikaten „gut" und „böse" ausgedrückt. Gut und böse sind Prädikate, die ausschließlich dem Wollen angehören[28]. Das Vorziehen wird so von dem Wollen unterschieden. Was vorgezogen ist, muß nicht notwendig gewählt werden. Der Wille kann etwas anderes wollen, als was vorgezogen wird. Wenn man das Richtige wählt ohne Rücksicht darauf, was vorgezogen wird, so wird das „gut" genannt[29]. Auf solche Weise wird die Tugend als das in sich Gute geschildert, dem nichts anderes Gutes an die Seite gestellt werden kann[30].

Die Peripatetiker halten dagegen daran fest, daß der Mensch aus Seele und Körper besteht[31]. Deshalb muß sowohl Seele als auch Körper vollkommen werden, damit der Mensch die Vollkommenheit erreichen kann[32]. Summum bonum besteht also aus dem höchsten Gut der Seele, das heißt, der Tugend[33],

---

[22] Cicero, De finibus I, vii, 23; I, ix, 30. 31; II, xiv, 45. 46. 47; III, vi, 20.

[23] Cicero, De finibus III, ix, 31; III, x, 33; IV, vi, 14. 15; IV, xiv, 37; V, vi, 15; V, ix, 27; V, xiii, 37.

[24] Cicero, De finibus IV, vii, 16; IV, xi, 28.

[25] Cicero, De finibus III, vi, 22; III, ix, 32.

[26] Cicero, De finibus III, vii, 26. III, ix, 30, III, xi, 36.

[27] Cicero, De finibus III, xv, 51 ff.; IV, vii, 20.

[28] Plotin, Enneades, *περὶ εὐδαιμονίας* I, iv, 1. (Plotin wird im folgenden nach Bréhier E., Plotin Ennéades, Bd. 1, Paris 1924, Collection des Universités de France angeführt.)

[29] Cicero, De finibus III, xvii, 58.

[30] Cicero, De finibus III, x, 34; iv, xxi, 58. 59.

[31] Cicero, De finibus IV, x, 25; V, xii, 34. Wenn Cicero von den Peripatetikern spricht, ist Antiochos von Askalon sein Vorbild. Vgl. Lorenz, R., a.a.O. S. 37.

[32] Cicero, De finibus IV, xi, 26. 27.

[33] Cicero, De finibus V, xiii, 38; V, xviii, 48 ff.

und dem höchsten Gut des Körpers, zu welchem Gesundheit, Schönheit, Schnelligkeit, Stärke usw. gehören[34]. Beata vita wird auch durch beides bedingt: summum bonum der Seele wie auch des Körpers.

Dieselben Fragen, die Cicero diskutiert, finden wir auch bei Plotin wieder. In der Schrift „*περὶ εὐδαιμονίας*" nimmt Plotin die Diskussion mit den Philosophenschulen auf, die wir eben berührt haben, und benutzt dieselben Begriffe[35]. Er wendet sich dabei gegen den Gedanken, daß jede Vervollkommnung des Lebens (*τὸ εὖ ζῆν*) Glückseligkeit bedeuten solle (*τὸ εὐδαιμονεῖν*). Vervollkommnung eines pflanzlichen oder tierischen Lebens bedeutet nicht Glückseligkeit. Nur die Vervollkommnung des höchsten Lebens ist Glückseligkeit. Plotin arbeitet hier mit einer gradierten Skala von Leben, wonach jede niedrigere Lebensform das Abbild einer höheren ist[36]. Glückseligkeit gehört nur dem höchsten Leben an. Dieses Leben gibt es lediglich in der Lebenssphäre des Geistes (*ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει*). Alle anderen Lebensformen sind als Abbilder (*εἴδολον*) des wahren Lebens unvollkommmen. Sie sind zugleich Leben und nicht Leben. Wenn nun alles Leben aus einem und demselben Urgrund (*ἡ ἀρχή*) stammt, ist nur der Urgund selber Leben[37]. Da der Mensch Vernunft (*λογισμός*) und wahren Geist (*νοῦς ἀληθινός*) besitzt, hat er Anteil an diesem Leben. Mit dieser Teilhabe besitzt er auch Tugend[38]. Die Befriedigung der Bedürfnisse des Körpers trägt dagegen auf keine Weise zur Glückseligkeit bei[39]. Glückseligkeit besteht im Besitz des höchsten Gutes, und dorthin gehört nichts von dem, was der Körper begehrt.

Der Mensch besteht auch nicht aus der Summe von Seele und Körper[40]. Nur die Seele, und zwar nur ihr höherer Teil (*οὐ γαρ δὴ τῆς φυτικῆς*), ist im eigentlichen Sinne Mensch. Dieser ist mit einem irdischen Ich zusammengekoppelt und benutzt dieses irdische Ich als Instrument (*ὄργανον*), solange es paßt[41].

Die beata-vita-Spekulation Augustins

Mit all dem erweist sich nun Augustin als voll vertraut. Er akzeptiert ohne weiteres viele von den Prämissen, die dieser Denkweise zugrunde liegen. Alle wollen glücklich leben[42]. Die Aufgabe der Philosophie ist, den Weg zur beata vita zu zeigen[43]. Die beata vita wiederum beruht auf der Vervollkommnung des Menschen[44]. Vollkommen ist das, was mit der eigenen Natur übereinstimmt. Um vollkommen zu werden und die beata vita zu erreichen, muß der Mensch

---

[34] Cicero, De finibus IV, xiii, 32; V, xiv, 39. 40; V, xvii, 46. 47.

[35] Plotin Enneades I 4, 1—2. Nach Lorenz ist Augustin nicht direkt von Plotin abhängig, sondern gehört der gleichen Tradition an („der mittlere Platonismus") siehe a.a.O. S. 45. Wir begnügen uns mit einem typologischen Vergleich, und da ist diese Schrift Plotins anwendbar, ob Augustin sie nun gekannt haben mag oder nicht.

[36] Plotin Enneades I 4, 2.

[37] Plotin Enneades I 4, 3.

[38] Plotin Enneades I 4, 4 u. I 2, 6.

[39] Plotin Enneades I 4, 5—8.

[40] Plotin Enneades I 4, 14.

[41] Plotin Enneades I 4, 16.

[42] De beata vita II, 10; De moribus I, iii, 4.

[43] De beata vita I, De civitate Dei XIX, 1.

[44] De beata vita IV, 23.

daher in Übereinstimmung mit seiner Natur leben[45]. Das höchste Gut, summum bonum, das darin besteht, in Übereinstimmung mit seiner Natur zu leben, führt mit Notwendigkeit die beata vita mit sich. Um summum bonum näher zu bestimmen, muß jetzt auch Augustin die Frage aufwerfen, was die Natur des Menschen ist[46].

Geprägt von der christlichen Tradition hat Augustin im Unterschied zu Plotin gelehrt, daß der Mensch aus sowohl Seele als auch Körper besteht. Er zieht jedoch keineswegs dieselben Schlüsse daraus wie die Peripatetiker. Das höchste Gut des Menschen setzt sich nicht aus zwei Größen, summum bonum der Seele und summum bonum des Körpers, zusammen. Statt dessen entwickelt er einen eigenen, vom Neuplatonismus abweichenden, aber trotzdem mit diesem sehr nahe verwandten Gedankengang. Summum bonum des Körpers ist nicht Sinnenlust, Schmerzlosigkeit, Stärke, Schönheit, Schnelligkeit, usw., sondern die Seele[47]. Summum bonum der Seele wiederum ist etwas Ewiges außerhalb und oberhalb derselben, dem sie folgen kann[48]. Dieses oberhalb der Seele Stehende ist Gott[49].

Augustin arbeitet hier ebenso wie Plotin mit einer „gradierten Wirklichkeit", wo das Höhere das Niedrigere formt. Die Seele formt den Körper und ist damit das höchste Gut des Körpers. Gott formt die Seele und ist also das höchste Gut der Seele. Verhält es sich aber so, wird das höchste Gut des Menschen Gott, welche Meinung man auch von der Natur des Menschen haben möge[50]. Rechnet man, wie die Epikureer, in erster Linie mit dem Körper, so ist die Vervollkommnung des Körpers immer durch die der Seele bedingt und damit durch das höchste Gut der Seele. Gott wird also auf diese Weise das höchste Gut des Menschen[51]. Rechnet man, wie die Stoiker und Plotin, nur mit der Seele, so ist die Vervollkommnung der Seele durch etwas bedingt, was über der Seele steht — etwas, das ihr Vollkommenheit schenkt, wenn sie ihm folgt —, und dies ist Gott. Das höchste Gut der Seele ist also Gott. Geht man dagegen, wie die Peripatetiker, davon aus, daß der Mensch aus sowohl Körper als auch Seele besteht, dann muß das höchste Gut des Menschen Gott sein, da das höchste Gut sowohl des Körpers als auch der Seele, einzeln für sich genommen, sich als Gott erwiesen hat. Das höchste Gut des Menschen wird somit unter allen Umständen Gott und nichts anderes als Gott[52].

---

[45] De beata vita IV, 23—33. Vgl. De civitate Dei XIX, 1.

[46] De moribus I, iv, 6. Vgl. De civitate Dei XIX, 3.

[47] De moribus I, v, 7; De libero arbitrio II, 41; Confessiones X, 29.

[48] De moribus I, iii, 5; vgl. Plotin Enneades I 4, 16; De moribus I, vi, 9.

[49] De moribus I, vi, 10.

[50] De moribus I, v, 8; De libero arbitrio II, 41; Confessiones X, 29, De libero arbitrio II, xvi, 41: „Sicut enim tota vita corporis est anima, sic beata vita animae Deus est."

[51] De moribus I, v, 8.

[52] De moribus I, v, 7. 8; I, vi, 9. 10. In der Schrift „Contra Academicos" ist Augustin noch nicht zur Einsicht gekommen, daß summum bonum Gott und Gott allein ist. Summum bonum ist nach dieser Schrift (I, ii, 5) ein Leben in Übereinstimmung mit der Vernunft (ratio, mens). Dies war der stoische Standpunkt. Plotin kombinierte diesen Gedanken mit dem Gedanken

Nach Augustin lebt also der Mensch in Übereinstimmung mit seiner menschlichen Natur, wenn er sich von etwas formen läßt, das sich außerhalb und oberhalb seiner selbst befindet und „Gott" genannt wird. Ganz von Gott geformt zu werden, ist das summum bonum des Menschen. Der Mensch, der nicht durch Gott verwandelt wird, kann keine beata vita erreichen.

Vergleich der beata-vita-Spekulation der Philosophie mit jener Augustins

Vergleicht man diese Ansichten Augustins mit den drei Typen des Denkens, die wir in Ciceros *De finibus* kennen gelernt haben, und mit dem Gedankengang Plotins, dann erkennt man sofort die Prämissen, die allen dreien gemeinsam sind: nämlich der Ausgangspunkt und der Gedanke, daß die Natur des Menschen vollkommen werden müsse, damit er die beata vita erreichen könne. Das Trennende ist dagegen die Auffassung davon, was der Mensch ist, d. h. welches seine Natur ist.

Bei den Epikureern liegt der Akzent auf dem Körper. Kenntnis von dem Natürlichen erhält man durch körperliche Lust- und Unlustgefühle. Infolgedessen sahen sie die Lust und das Vermeiden der Unlust als das höchste Gut an[53]. Die Stoiker glaubten, die Vervollkommnung des Menschen in der Vervollkommnung der Seele zu finden. Die Seele werde durch Tugend und allein durch Tugend vollkommen. So erschien die Tugend als das höchste Gut[54]. Die Peripatetiker rechneten mit der Vervollkommnung sowohl der Seele als auch des Körpers und fanden deshalb das höchste Gut in einer Kombination von Tugend und dem Guten des Körpers.

Sachlich steht Plotin den Stoikern am nächsten. Nach ihm besteht der Mensch nicht aus Seele und Körper. Mensch im wahren Sinne ist nur die Seele und in der Seele nur der höchste Teil, die Vernunft. Die vegetative Seele und der Körper sind nur Instrumente der Vernunft. Somit ist allein die Weisheit, welche die Vernunft vollkommen macht, das höchste Gut des Menschen. Aber Plotin bleibt hier nicht stehen. Er fragt weiter, was die Weisheit ist, die die Vervollkommnung der Vernunft bedingt, und entdeckt da, daß sie außerhalb und oberhalb des Menschen ist. Das Gut des Menschen muß durch Kontemplation und Nachfolge von oben heruntergeholt werden.

Man muß ferner zwischen verschiedenen Graden von Leben unterscheiden. Allein das Höchste ist wirkliches Leben. Alles niedrigere Leben ist vermischt mit Nicht-Leben. Aber der Mensch kann durch seine Vernunft Anteil am höheren Leben haben. Wird das höchste Gut mit dem Ziel des seligen Lebens gleichgestellt, so sucht Plotin dies nicht allein immanent in der Vervollkommnung des einzelnen, sondern transzendent außerhalb und oberhalb des Menschen. Aus diesem Gut emaniert die Vervollkommnung des Menschen. Es gilt,

---

an Gott als das höchste Gut. In *Retractationes* (I, 1) widerruft Augustin den Gedanken, daß ein Leben in Übereinstimmung mit der Vernunft als summum bonum bezeichnet werden könne.

[53] Vgl. Epist. 118, III, 14. [54] Vgl. Epist. 118, III, 15.

dieses transzendente Leben, das oberhalb ist, zu erwerben, um seine Vervollkommnung zu erreichen.

Zu diesem transzendent ontologischen Zusammenhang gehört nach Plotin auch die Tugend (ἡ ἀρετή). Das Gute emaniert von oben. Der Geist des Menschen (νοῦς) wendet sich nach oben und verbindet sich (ἐπαφάω) mit dem, was oberhalb ist. Die Seele des Menschen (ψυχή) wendet den Blick wieder zu ihrem Geist, um zu schauen (θεωρέω) und dort das Gute kennen zu lernen. Weisheit, σοφία, findet sich also zuerst beim Geist und dann in der Seele. Im Geiste ist die Weisheit keine Tugend. Tugend wird sie erst in der Seele. Dasselbe gilt für die anderen Tugenden, δικαιοσύνη, σωφροσύνη und ἀνδρεία[55]. Plotin kann deshalb nicht, wie die Stoiker, das äußerste Ziel des Menschen mit der Tugend identifizieren. Das Ziel, das der Mensch erstrebt, wenn er das höchste Gut sucht, ist transzendent und ontologisch[56]. Plotin nennt aber die Eigenschaft der Seele, von diesem transzendenten Ziel und höchsten Gut bestimmt zu sein, „Tugend". Die Tugend gehört so zu der Seele, nicht zum Geiste[57].

Der Mensch sucht mit anderen Worten Gott außerhalb seiner selbst, um in seiner Seele ihm gleich zu werden[58]. Seine Seligkeit beruht darauf, daß er das wahre Gut — Gott — besitzt, und äußert sich in der Seele so, daß er Tugend übt. Summum bonum geht somit in eine transzendent ontologische Wertrangordnung ein. Die immanent subjektive Betrachtungsweise des Stoizismus ist aufgegeben[59].

Wem von diesen vieren folgt Augustin? Er unterscheidet sich klar und deutlich sowohl von den Epikureern als auch von den Peripatetikern dadurch, daß er die Vervollkommnung des Menschen von der des Körpers unabhängig macht[60]. Man kann summum bonum besitzen, wie auch immer es sich mit dem Körper verhält. Der Besitz von summum bonum ist indessen beata vita. Die beata vita ist daher unabhängig vom Wohlergehen des Körpers. Damit nähert sich Augustin negativ den Stoikern und Plotin. Augustin lehnt die Lehre der Epikureer und Peripatetiker mit derselben Motivierung ab wie die Stoiker und Plotin.

Wenn Augustin sein System positiv ausgestaltet, folgt er jedoch weder den Stoikern noch den Neuplatonikern. Ein Vergleich mit den Stoikern zeigt sofort, daß summum bonum bei ihnen und Augustin auf verschiedene Weise bestimmt wird. Nach den Stoikern wird die Seele durch die Tugend und allein durch die Tugend vollkommen. Die Tugend ist deshalb ihrer Meinung nach summum bonum. Das ist eine immanente Betrachtungsweise. Augustin denkt mehr transzendent, mehr im Sinne Plotins. Die Vervollkommnung der Seele ist durch etwas außerhalb und oberhalb des Menschen Befindliches bedingt.

---

[55] Plotin Enneades I 2, 6—7.
[56] Plotin Enneades I 4, 6.
[57] Plotin Enneades I 2, 6.
[58] Plotin Enneades I 2, 1.
[59] Plotin Enneades I 4, 6.
[60] De beata vita IV, 25; De civitate Dei VIII, 8.

Deshalb ist nach Augustin nicht die Tugend, sondern Gott summum bonum[61]. Insofern weicht Augustin von den Stoikern ab und nähert sich Plotin[62].

Aber auch die Ähnlichkeit mit Plotin ist begrenzt. Nach Plotin gehören die Tugend, summum bonum und beata vita als eine untrennbare Einheit zusammen. Alle drei kommen von oben[63]. Der Mensch muß dieses irdische Wesen fliehen und nach dem trachten, was droben ist[64]. Wenn er dadurch gerecht, heilig und weise wird, dann wird er Gott ähnlich, und dann besitzt er Tugend[65]. Mit dem Trachten nach dem, was droben ist, und nach der Tugend ergibt sich auch die Seligkeit. — Nicht so bei Augustin. Nach ihm führt die begonnene Verwandlung des Menschen Tugend mit sich, noch bevor er die beata vita erreicht hat. Die Tugend, auf jeden Fall die *begonnene* Tugend, wird auf diese Weise zu einem Vorstadium der beata vita. Von diesem Vorstadium ist schon in seiner frühen Schrift *De beata vita* die Rede.

Wenn später die beata vita dem Leben nach der Auferstehung zugeteilt wird, tritt dies noch deutlicher hervor[66]. Die Tugend gehört doch wesentlich zum Vorstadium dieses Lebens, wenn sie hier auch niemals Vollkommenheit erreicht. Die beata vita wiederum gehört ebenso wie die Vervollkommnung der Tugend und wie summum bonum zum Leben nach dem Tode. So kann Augustin in *De civitate* sogar das ewige Leben anstatt Gottes als summum bonum bezeichnen.

Sachlich bedeutet dies, daß die christliche Zeitalterbetrachtung die stoische und neuplatonische Einheit Tugend-summum bonum-beata vita gesprengt hat. Summum bonum wird auf neuplatonische Weise gewöhnlich transzendent als etwas Ewiges oberhalb des Menschen gedacht. Das ist Gott. Die beata vita wird in die Ewigkeit nach der Auferstehung verlegt. Summum bonum und beata vita werden dann auf zwei verschiedene Arten als ewig verstanden — teils in der Bedeutung „überzeitlich" und teils in der Bedeutung des Zukünftigen — etwas, wonach der Mensch sich sehnt und dem er entgegensieht. Die Sache kann ohne diese Doppeldeutigkeit nicht beschrieben werden.

Die Tugend aber gehört sowohl dieser Zeit als auch der zukünftigen Ewigkeit an. Hier in der Zeitlichkeit ist die Tugend unvollkommen, wachsend und sich nach ihrer Vollendung sehnend. Nach der Auferstehung wird auch die Tugend vollkommen gemacht. Dann werden für die Seligen Tugend, summum bonum und beata vita eine Einheit bilden. Dann wird Gott gegenwärtig, die Tugend vollkommen und der Mensch selig sein. Hier in der Zeit sind indessen Tugend und Seligkeit getrennte Dinge. Hier gibt es nur das Vorstadium, bezeichnet durch begonnene Tugend und durch Sehnsucht nach Gott und der Seligkeit.

---

[61] De beata vita II, 11; De moribus I, vi, 10; Confessiones VII, 16.

[62] Vgl. Augustin Epist. 118, III, 16; De civitate Dei VIII, 8. Nach Lorenz, R. a.a.O. S. 45 f. gehört die Formel „ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit deum" (De civitate Dei VIII, 8) dem mittleren Platonismus.

[63] Plotin Enneades I 4, 16.

[64] Plotin Enneades I 2, 1 u. 4.

[65] Plotin Enneades I 2, 1.

[66] De civitate Dei XIX, 4.

Darstellung der Anschauung Augustins in verschiedenen Schriften

Wir wollen nun sehen, wie Augustin in verschiedenen Schriften diese stark vom christlichen Denken geprägte, sowohl vom Stoizismus als auch vom Neuplatonismus abweichende Betrachtungsweise dargestellt hat. Zunächst wenden wir uns seiner Schrift *De beata vita* zu. Hier finden sich alle die Momente wieder, die in seine spätere (von Stoizismus und Neuplatonismus abweichende) Anschauung eingehen, aber sie sind noch nicht völlig in ein System gebracht. Man merkt die Spannung zwischen den verschiedenen Gedankengängen, die sich hier kreuzen.

Zuerst läßt er die beata-vita-Spekulation des zweiten Kapitels in ihre mit neuplatonischem Denken verwandte These einmünden, daß nur derjenige, der Gott besitzt, im Besitz des glücklichen Lebens sein kann[67]. Gott und allein Gott ist summum bonum.

Im vierten Kapitel beweist er die These: Unglück hängt mit Mangel, Glück mit dem (vom Überfluß unterschiedenen) mäßigen Reichtum, der Mangel ausschließt, zusammen. Dies leitet über zu dem stoischen Gedanken; der Mangel, der das Glück wegnimmt, ist Torheit (stultitia)[68], während der Gegensatz des Mangels Weisheit (sapientia)[69] ist — eine Weisheit, die in sich alle anderen Tugenden impliziert[70].

Im zweiten Kapitel wird also behauptet, daß die beata vita auf Gott beruht, im vierten wiederum, daß sie nicht ohne Tugend existierend gedacht werden kann. Es handelt sich um stoische Gedanken, aber wie bei Plotin in einer ontologisch emanationistischen Umrahmung.

Die Gedanken, die das Vorstadium mit seinem „bene vivere" von beata vita unterscheiden, finden sich eingeschoben zwischen dem zweiten und dem vierten Kapitel. Im dritten Kapitel wird nämlich die bedeutungsvolle Distinktion zwischen dem *„Gott suchen"* und dem *„Gott besitzen"* eingeführt. Dies geschieht so, daß Augustin einige von den Mitwirkenden drei Thesen aufstellen läßt: 1. „Deum habet, qui bene vivit", 2. „Deum habet, qui facit quae Deus vult fieri" und 3. „Is habet Deum, qui spiritum immundum non habet"[71]. Inhaltsmäßig dürften diese Sätze dasselbe bedeuten[72]. Eine Person, die einen „unreinen Geist" hat, ist hier nicht ein Besessener, sondern eine von Lastern und Sünde befleckte Seele[73]. Die Pointe ist nun die, daß Augustin diese Sätze *nicht* bejahen kann, denn gut leben, tun, was Gott will, und keinen unreinen Geist haben — alles das ist schon für suchende Menschen charakteristisch. Aber „Gott suchen" ist nur ein Vorstadium zum „Gott besitzen" und führt deshalb

---

[67] De beata vita II, 11. 12. [68] De beata vita IV, 27. 31.

[69] De beata vita IV, 30—33; Vgl. Epist. 130. Beata vita ist teils abhängig davon, daß man erhält, was man will, teils auch davon, daß man richtig will. In der Schrift „De beata vita" ist gerade dieser Gedanke der Ausgangspunkt für den Gedankengang Augustins. Nicht richtig leben wird von Augustin als Mangel an Weisheit gedeutet. Auf solche Weise kann alles Böse als Mangel erklärt werden.

[70] De beata vita IV, 31—33. [71] De beata vita II, 12.

[72] De beata vita III, 17. 18. [73] De beata vita III, 18.

noch keine beata vita mit sich[74]. Von dem, der Gott sucht, kann man zwar sagen, daß er einen gnädigen Gott hat; es haftet aber noch immer ein Mangel an ihm, weil er nicht besitzt, was er sucht, und deshalb kann man unmöglich behaupten, daß er Gott besitzt. Weil der Suchende noch nicht Gott besitzt, hat er noch nicht die beata vita erreicht[75]. Er hat einen gnädigen Gott, ist aber nicht glücklich[76].

Augustin unterscheidet also schon in dieser Schrift das vollkommene Leben (vita perfecta), das damit auch das glückliche ist (beata vita), von seinem durch Glaube, Hoffnung und Liebe gekennzeichneten Vorstadium. Glaube und Hoffnung gehören nicht zum glücklichen Leben, aber sie führen zusammen mit der Liebe schnell (festinantes) dorthin[77]. Zum Endstadium, vita perfecta, gehört vollkommene Tugend, zum Vorstadium bene vivere. Bene vivere wird noch nicht Tugend genannt.

In *Soliloquia* (386) wird sehr deutlich vom Vorstadium gesprochen, aber die Tugend kann nicht dazu gerechnet werden[78]. Augustin scheidet dort drei Momente voneinander: zuerst die Reinigung, die ein seliges Schauen ermöglichen soll, dann den Akt, in welchem der Mensch die Augen auf das Ewige wendet (aspectus animae), und schließlich das eigentliche Schauen Gottes[79]. Der Akt, wodurch der Mensch die Augen auf das Ewige wendet, wird von Augustin mit ratio identifiziert. „Aspectus animae ratio est."[80] Diesem rationalen Akt braucht indessen nach Augustin nicht immer die Gottesschau zu folgen. Man kann deshalb einen unvollkommenen rationalen Akt, dem das Schauen nicht folgt, von einem vollkommenen unterscheiden, dem das Schauen folgt. Dieser letztere wird von Augustin mit Tugend (virtus) identifiziert „... aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur"[81]. Virtus wird folgendermaßen definiert: „est enim virtus vel recta vel perfecta ratio"[82].

Durch diese Definition erscheint die Tugend — ebenso wie es bei Cicero und Plotin der Fall ist — als ein Habitus der Seele[83] und gehört zugleich zur Vervollkommnung der Seele. Ohne Reinigung hat der Mensch kein Auge, mit welchem er schauen könnte. Tugend entsteht indessen nicht, bevor die Reinigung abgeschlossen ist. Erst wenn der Mensch durch seine Reinigung ein Auge bekommen hat, mit welchem er schauen kann, und wenn außerdem dieses Auge auf eine vollkommene Weise angewandt wird — erst dann haben wir Tugend. Tugend gibt es entsprechend dieser Schrift — wie überhaupt in der antiken Philosophie — nur in Verbindung mit Vervollkommnung[84].

---

[74] De beata vita III, 19.
[75] De beata vita III, 20.
[76] De beata vita III, 21.
[77] De beata vita V, 35.
[78] Soliloquia I, i, 3 u. I, i, 6.
[79] Soliloquia I, vi, 12.
[80] Soliloquia I, vi, 13.
[81] Soliloquia I, vi, 13.
[82] Soliloquia I, vi 13.
[83] Cicero, De inventione II, liii, 159; Plotin Enneades I 2, 6—7.
[84] Soliloquia I, i, 3 enthält im Gebet des Augustin eine Anspielung auf die vier Kardinaltugenden, ohne daß diese namentlich genannt werden.

Augustins Schrift *De musica*, welche ebenfalls die Tugend behandelt[85], legt andere Gesichtspunkte an. Man sieht nicht klar, ob die Tugend zum Vorstadium gehört. Wir müssen deshalb diese Arbeit außer acht lassen.

In *De moribus* ist die Sache einen Schritt weiter gediehen. Dort wird „bene vivere" als Tugend angesehen. Die Tugend findet sich also, wenn auch auf unvollkommene Weise, schon im Vorstadium, ehe sie in der Ewigkeit vollkommen wird. Die Schrift *De moribus* enthält sämtliche Bestandteile des aus *De beata vita* bekannten Gedankenganges, aber die Ausführung und Gruppierung unterscheiden sich etwas davon. Beide Schriften geben an, was Augustin unter Vervollkommnung des Menschen versteht: er wird vollkommen, wenn seine Seele vollkommen wird. Die Seele wird durch Tugend oder Weisheit vollkommen. Also wird auch der Mensch durch Tugend oder Weisheit vollkommen[86]. Ferner findet man in beiden Schriften den Gedanken, daß das, was verlorengehen könnte, nicht das höchste Gut ist. Das höchste Gut muß ewig sein. Augustin zieht daraus den Schluß, daß das höchste Gut Gott sein muß[87]. Auf beiden Seiten gibt es auch die Distinktion *suchen* oder *folgen* (sequor) — *erreichen* (assequor), wobei „bene vivere" als beiden zugehörig erscheint, während „beata vita" für das letztere reserviert wird[88].

Für den Stoizismus war es nun selbstverständlich, daß derjenige, der durch Weisheit oder Tugend Vollkommenheit erreichte, damit auch summum bonum und beata vita erlangt hatte. Die Tugend war ja summum bonum und Bedingung für beata vita. Nach Plotin konnte, wie wir gesehen haben, Tugend nicht erreicht werden, wenn sich der Mensch nicht auf etwas oberhalb seiner selbst Befindliches eingestellt hatte. Das Gute muß von oben geholt werden. So dachte man sich summum bonum, das Ziel, als oberhalb des Menschen liegend zum Unterschied von der Tugend, die ein Habitus der Seele ist. Aber wer summum bonum findet, wird damit zugleich tugendhaft und erreicht auf solche Weise „beata vita". „Beata vita" besteht ja in der Teilhaftigkeit am höchsten Leben — und dies ist das Leben, das oberhalb des Menschen existiert, das Leben, an welchem er durch seine Vernunft teilhaben kann. Die Tugend, „summum bonum" und „beata vita" gehören deshalb sowohl bei den Stoikern als auch bei Plotin zusammen, wenn auch auf etwas verschiedene Weise. Bei Augustin werden sie auseinandergesprengt.

Summum bonum ist für ihn Gott, d. h. etwas oberhalb des Menschen Existierendes. Erreicht man Gott, hat man auch beata vita. So weit kann man aber nicht hier auf Erden, sondern erst nach der Auferstehung kommen. Also hängt summum bonum, das als ewig und zeitlos gedacht ist, mit einer zwar zeitlosen, aber erst nach der Auferstehung beginnenden beata vita zusammen.

---

[85] De musica VI, xvi, 51—55.

[86] De beata vita IV, 23—33.

[87] De beata vita II, 11; III, 50; VI, 10; Vgl. auch Epist. 118, I, 6 u. III, 17. De moribus I, vi. 10.

[88] De beata vita III, 21; De moribus I, vi, 10: „Deus igitur restat, quem si sequimur, bene: si assequimur, non tantum bene, sed etiam beate vivimus."

Hier ergibt sich eine Spannung: summum bonum und beata vita fallen zusammen, aber nicht voll und ganz.

Wie verhält es sich nun mit der Tugend? Wer summum bonum erreicht und beata vita besitzt, ist natürlich nicht ohne Tugend. In der Ewigkeit ist die Tugend vollkommen. Aber die Tugend existiert schon hier in der Zeit im Vorstadium — getrennt von summum bonum und beata vita. Das ist das Neue bei Augustin. Er weicht also von den Stoikern ab, indem er summum bonum als Gott, nicht als Tugend bestimmt. Augustin zieht hier aus dem neuplatonischen Denken Konsequenzen, die von Plotin selbst nicht gezogen wurden. Sowohl vom Stoizismus als auch vom Neuplatonismus wiederum weicht Augustin insofern ab, als er Tugend und beata vita trennt. Hier läßt er sich vom christlichen Zeitalterdenken bestimmen. Beata vita gehört zur Herrlichkeit, aber Tugend, wenn auch unvollkommen, existiert schon hier in der Zeit, wenn Menschen gut (bene) leben.

Diesen Sachverhalt finden wir zum erstenmal in der Schrift *De moribus*. Der Gedankengang wird beinahe in Einzelheiten in einem 410 an Dioscorus geschriebenen Brief wiederholt[89]. Augustins auf ratio aufgebaute Beweisführung läuft in *De moribus* auf die Behauptung hinaus, daß Gott summum bonum ist.

Wie wird dies bewiesen? Augustin geht davon aus, daß derjenige, welcher summum bonum besitzt und genießt, beata vita hat[90]. Er meint weiterhin, das höchste Gut des Menschen müsse etwas Höheres sein und zugleich etwas, dessen Verlust er nicht zu fürchten hat[91]. Darauf zeigt er, wie schon oben referiert, daß das höchste Gut des Menschen das der Seele ist[92]. Dann sagt er: Niemand bestreitet, daß die Tugend die Seele vollkommen macht (so sagen die Stoiker); aber wer Tugend übt, folgt einem Vorbild[93]. Zu der Frage, ob die Tugend aus sich selbst (außerhalb der Seele) oder nur in der Seele (so Plotin) existieren kann, äußert er sich in dieser Schrift nicht. Er wagt aber — ohne Stellung zu nehmen — zu behaupten, daß derjenige, der Tugend übt, einem Vorbild folgt[94].

Augustin rechnet hier mit vier Möglichkeiten. Der Mensch kann sich selber oder der Tugend oder einem weisen Menschen oder Gott folgen[95]. Die drei ersten Möglichkeiten werden aus verschiedenen Gründen abgelehnt. Der Mensch kann nicht sich selbst folgen; denn dann folgte er etwas Törichtem. Er kann nicht der Tugend folgen; denn entweder existiert seine Tugend nicht — und dann würde er einem Vorbild folgen, das nicht existiert —; oder auch existiert seine Tugend — und dann würde er sich nach etwas sehnen, das er bereits besitzt[96]. Der Mensch kann auch nicht einem weisen Menschen folgen;

---

[89] Epist. 118, II, 13 ff.
[90] De moribus I, iii, 4. Vgl. Epist. 118, III, 13.
[91] De moribus I, iii, 5; Epist. 118, I, 6. Vgl. De natura boni 19.
[92] De moribus I, vi, 6—v, 8; Vgl. Epist. 118, III, 14 u. 15.
[93] De moribus I, vi, 9.
[94] De moribus I, vi, 9.
[95] De moribus I, vi, 9. 10; Epist. 118, III, 13.
[96] Vgl. Epist. 118, III, 15.

denn ein weiser Mensch ist etwas, das er gegen seinen Willen verlieren könnte. So bleibt allein Gott übrig. Es ist Gott, dem er folgt, wenn er Tugend übt[97]. Der stillschweigend vorausgesetzte Schluß besteht darin, daß Gott das summum bonum des Menschen ist.

Aber gerade bei diesem Schluß macht Augustin eine neue wichtige Distinktion. Er sagt: „Deus igitur restat, quem si sequimur, bene: si assequimur, non tantum bene, sed etiam beate vivimus."[98] Dies ist nichts anderes als was Augustin schon in *De beata vita* gesagt hat: „Non omnis qui habet Deum propitium beatus est"[99] und: „Ut omnis qui jam Deum invenit et propitium Deum habeat et beatus sit, omnis autem qui Deum quaerit propitium Deum habeat, sed nondum sit beatus."[100] Das Suchen und Fragen nach Gott ist nicht mit beata vita verbunden, aber wer Gott besitzt, besitzt damit auch beata vita. Das Suchen und Fragen nach Gott wird also zu einem Vorstadium der beata vita. In diesem Vorstadium ist Gott gnädig.

Hätte man in *De moribus* nur diese kurze, in die auf ratio aufgebaute Beweisführung eingefügte Andeutung, so könnte man sich nicht darauf verlassen. Aber *De moribus* enthält auch eine bedeutend längere, aus auctoritas abgeleitete, inhaltsmäßig parallele Beweisführung, und hier erfahren wir mehr über gerade dieses Vorstadium.

Der Gedankengang, der sich auf auctoritas aufbaut, beginnt mit einer an Christus gerichteten Frage, was finis bonorum sei. Die Antwort enthält das doppelte Gebot der Liebe (Mt 22, 37). Gott lieben ist finis bonorum. Aber dann gleitet Augustin von der einen Angabe zur andern: nicht die Liebe zu Gott, sondern Gott selbst ist jetzt das höchste Gut. Der Abschnitt schließt mit der folgenden These: „Bonorum summa, Deus nobis est. Deus est nobis summum bonum."[101] Nach einer Parenthese im Gedankengang wird dann — ebenso wie früher, als die ratio das Wort hatte — die Distinktion *Suchen — Finden* eingeschoben. „Sectio igitur Dei, beatitatis appetitus est: consecutio autem, ipsa beatitas."[102] Augustin erklärt nun auch unmittelbar den Inhalt dieser Distinktion. „Suchen" wird mit „Lieben", „Finden" wiederum mit Nähe, Kontakt und innerer Erleuchtung identifiziert, „At eum sequimur diligendo, consequimur vero, non cum hoc omnino efficimur quod est ipse, sed ei proximi, eumque mirifico et intelligibili modo contingentes, ejusque veritate et sanctitate penitus illustrati atque comprehensi. Ille namque ipsum lumen est; nobis autem ab eodem illuminari licet."[103]

Weiter unten legt Augustin dar, wie sich „Suchen" und „Finden" zueinander verhalten. „Suchen" ist das Mittel, wodurch der Mensch dahin kommt, zu finden. Das Gebot der Liebe führt zur beata vita. „Maximum ergo quod ad

---

[97] De moribus I, vi, 10. Vgl. Epist. 118, III, 13.
[98] De moribus I, vi, 10.
[99] De beata vita III, 21.
[100] De beata vita III, 21.
[101] De moribus I, viii, 13.
[102] De moribus I, xi, 18.
[103] De moribus I, xi, 18.

beatam vitam ducit primumque mandatum est." [104] Über diesen Zusammenhang unterrichtet uns auctoritas: „Diligentibus enim Deum, omnia procedunt in bonum" (Röm 8, 28) [105]. Wer sucht, ist sicher, daß er findet. Dieser Gewißheit gibt Paulus Ausdruck, wenn er sagt: „Certus sum, quod neque mors, neque vita etc. ... poterit nos separare a caritate Dei." (Röm 8, 38. 39.) [106]

Ein durch Liebe charakterisiertes Vorstadium kennzeichnet somit den Weg zur beata vita. Zu diesem Vorstadium gehören nun nach *De moribus* auch die vier Kardinaltugenden. Sie sind nach dieser Schrift nichts anderes als verschiedene Formen der Liebe. Weiter unten werden wir sehen, wie Augustin die Sache darstellt. In diesem Zusammenhang genügt es für uns, zu konstatieren, daß die Tugend ihren Platz im System getauscht hat. Bei den Stoikern war, wie wir sahen, Tugend die Vervollkommnung der Seele. Tugend gab es nur im Zusammenhang mit Vervollkommnung. Bei Plotin verhält es sich auf dieselbe Weise. Die Seele wird durch die Tugend vollkommen gemacht. In *Soliloquia* bestimmt auch Augustin die Tugend so, daß sie nicht von Vollkommenheit geschieden werden kann: „Est enim virtus vel recta vel perfecta ratio." [107] Er nimmt in dieser Schrift ein von Reinigung charakterisiertes Vorstadium zum seligen Schauen an; aber Tugend gibt es in diesem Vorstadium nicht. Nach der Reinigung folgt das Stadium, wo die ratio das Auge dem Ewigen zuwendet. Dahin gehört die Tugend, aber nur in den Fällen, wo die ratio vollkommen ist, so daß seliges Schauen folgt [108]. Augustin hat noch nicht den Gedanken der klassischen Philosophie aufgegeben, daß Vollkommenheit für Tugend charakteristisch ist.

In *De moribus* verändert sich dies. Da wird die Tugend, wenn auch in unvollkommener Gestalt, zum Vorstadium, zur Reinigung gerechnet. Sie wird mit der Liebe identifiziert. Die vier Kardinaltugenden sind nur verschiedene Formen der Liebe. Als solche gehören sie zur Reinigung, zu dem Vorstadium der beata vita. Von *De moribus* ab lehrt Augustin so bis zu seinem Lebensende, wenn er sich auch später manchmal dem philosophischen Sprachgebrauch anpaßt.

Die Teilbarkeit der Tugend

Indem die Tugend Zugang zu diesem vergänglichen Leben gewinnt, wird sie, wie schon erwähnt, hier in der Zeit auch unvollkommen. Das bedeutet, daß *eine* Tugend ohne die anderen vorkommen kann. Das bedeutet weiterhin, daß gewisse Tugenden mehr entwickelt sein können als andere. Das bedeutet schließlich auch, daß der Übergang vom Laster zur Tugend allmählich und in Etappen geschehen kann. Alles dies verneinten die Stoiker. Augustin kommt deshalb durch seine neue Tugendlehre in starken Gegensatz zu der stoischen Philosophie.

---

[104] De moribus I, xi, 18.
[105] De moribus I, xi, 18.
[106] De moribus I, xi, 18.
[107] Soliloquia I, vi, 13.
[108] Soliloquia I, vi, 13.

Man könnte nun erwarten, daß von *De moribus* an diese Relativierung der Tugend in Augustins Produktion hervorträte. In dieser Schrift wird ja die Tugend zum ersten Male nicht nur in die Ewigkeit, sondern auch hierher, in die Zeit, in den unvollkommenen Menschen, verlegt. *De moribus* und auch jene Schriften, die diesem Werk chronologisch am nächsten stehen, sprechen indessen von der Tugend durchaus nicht mit Betonung ihrer Unvollkommenheit, sondern eher auf dieselbe Weise wie früher; Tugend und Vollkommenheit fallen zusammen. Die Definitionen halten sich an die Vollkommenheit des Zieles, nicht an die Unvollkommenheit dieser Zeit. Die Worte: „Qui spernit modica, paulatim decidet" (Sir 19, 1), die Augustin in *De moribus* zitiert, spielen möglicherweise auf die Relativität der Tugend an; doch führt er das Thema nicht weiter aus[109].

Ein Ausspruch in *De libero arbitrio* (388—395) zeigt dagegen, daß Augustin eine zunehmende Weisheit, also nicht allein die vollkommene, annimmt. Er sagt dort: „Manifestissimum est igitur omnes has, quas regulas diximus et lumina virtutum, ad sapientiam pertinere: quandoquidem quanto magis quisque ad agendam vitam eis utitur, et secundum haec agit vitam, tanto magis vivit facitque sapienter; omne autem quod sapienter fit, non potest recte dici a sapientia esse separatum."[110]

Statt weiterhin ähnliche, zufällig auftauchende Belege aus Augustins früherer Produktion anzuführen, wenden wir uns nun unmittelbar zu einem Brief Augustins an *Hieronymus* aus dem Jahre 415. Hier wird gerade diese Frage allseitig und klar in Polemik gegen den Stoizismus beleuchtet.

Die Stoiker irren, sagt Augustin in diesem Brief, wenn sie behaupten, daß eine Person, die an Weisheit zunimmt, völlig der Weisheit entbehre[111]. Augustin gibt hier das Bild wieder, mit dem die Stoiker die Sache zu illustrieren pflegen. Der Tor wird mit einem Mann verglichen, der im Begriff ist, zu ertrinken. Es spielt dann keine Rolle, ob er viel oder wenig Wasser über dem Kopf hat. So lange er Wasser über dem Kopf hat, ertrinkt er. Das Entscheidende bei der Rettung ist, daß er den Kopf über Wasser bekommt, und dies geschieht mit einem Male. So ist derjenige, welcher in Torheit ertrinkt, so lange ohne Tugend und nicht weise, bis er der Torheit entflieht; dann aber wird er mit einem Male vollkommen weise[112].

Dieses Bild, nach welchem Torheit mit Wasser, Weisheit mit Luft verglichen wird, verwirft Augustin, weil es nicht mit der Heiligen Schrift übereinstimmt. Er vergleicht statt dessen die Torheit mit der Finsternis und die Weisheit mit dem Licht. Der Weg des Toren zur Weisheit gleicht in diesem Fall dem Weg eines in einer Grotte eingeschlossenen Mannes, der sich dem Ausgang der Grotte nähert: da beleuchtet ihn das Licht mehr und mehr, während zugleich die Finsternis abnimmt. Das Licht, das er hat, kommt von dem Licht, auf

---

109 De moribus I, xxiv, 45.
110 De libero arbitrio II, x, 29.
111 Epist. 167, III, 12.
112 Epist. 167, III, 12.

welches er sich hin bewegt; die Finsternis, die zurückbleibt, geht von der Finsternis aus, die er verläßt[113].

Augustin verwirft also den von den Stoikern behaupteten plötzlichen Übergang von Torheit zur Weisheit und nimmt statt dessen einen allmählich vor sich gehenden Übergang an.

Geschieht der Übergang allmählich, muß man indessen damit rechnen, daß die Menschen *eine* Tugend besitzen können, während sie eine *andere* entbehren, wie sie denn auch mit *einer* Tugend in höherem und mit einer *anderen* in geringerem Grad ausgerüstet sein können[114]. Die Sache wird veranschaulicht, wenn man sich einen beleuchteten Körper vorstellt. Da können gewisse Glieder mehr, andere weniger, wieder andere überhaupt nicht beleuchtet sein[115]. Man kann sich deshalb denken, daß z. B. die Keuschheit eines Individuums größer ist als seine Geduld, und daß es an *einem* Tag mehr Tugend hat als am Tage vorher[116]. Die Tugend findet sich mit anderen Worten bei einzelnen Personen mehr, bei anderen weniger, bei gewissen wiederum überhaupt nicht. Ganz und vollkommen, so daß sie nicht mehr wachsen könnte, findet sie sich dagegen hier auf der Erde überhaupt bei niemand — ein Umstand, der auf der Sünde beruht[117].

Die Lehre der Bibel, daß alle Menschen Sünder sind, zwingt Augustin — wenn er überhaupt über Tugend in diesem Leben sprechen will — im Gegensatz zu den Stoikern verschiedene Grade von Tugend anzunehmen. Gibt es verschiedene Grade von Tugend, so gibt es auch ein allmähliches Wachsen — ebenso wie einen allmählichen Rückgang — der Tugend. Der Christ ist trotz seiner Sünde in diesem Leben nicht ohne Tugend; er kann Fortschritte in ihr machen, aber auch zurückgleiten. Daraus folgt auch, daß gewisse Tugenden mehr entwickelt werden können als andere. Verschiedene Seiten eines Menschen können verschieden entwickelt sein.

Der Habitusgedanke

In diesem Zusammenhang müssen wir noch eine Frage behandeln. Sie gilt der Psychologie der Tugend, wenn man sich so ausdrücken darf.

---

[113] Epist. 167, III, 13.

[114] Epist. 167, IV, 14. Vgl. De trinitate VI, 4.

[115] Epist. 167, IV, 14.

[116] Epist. 167, IV, 14.

[117] Epist. 167, IV, 15. Die hier wiedergegebenen Gedanken finden sich bei Augustin in einem ganz bestimmten Zusammenhang, möglicherweise rhetorisch eingekleidet. Der Ausgangspunkt ist Jak. 2, 10: „Denn so jemand das ganze Gesetz hält, und sündiget an einem, der ist's ganz schuldig." Dieses Wort scheint die Lehre von der Unteilbarkeit des Lasters zu enthalten. Es gelingt jedoch Augustin, es auf seine Weise durch die Annahme zu erklären, daß jeder Fehler auf einem Mangel an Liebe beruht. An dem doppelten Gebot der Liebe „hängt" indessen „das ganze Gesetz und die Propheten" (Mt 22. 40). So kann derjenige, der in einer Sache einen Fehler begeht, das heißt: dem Liebe mangelt, an allem für schuldig erklärt werden, das heißt: als frevelnd gegen das ganze Gesetz, denn das ganze Gesetz hängt an der Liebe (Epist. 167, V, 16). Nicht alle Sünden sind jedoch von gleicher Natur, denn die Übertretung des Liebesgebotes ist bei dem größer, der eine schwere Sünde begeht als bei dem, der eine leichte begeht (Epist. 167, V, 17).

Cicero definiert die Tugend als einen Habitus der Seele. „Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus.“ [118]

Plotin stellt sich zwar vor, daß die Weisheit (*σοφία*) sich sowohl im Geist (*νοῦς*) als auch in der Seele (*ψυχή*) befinden kann, aber Tugend (*ἀρετή*) ist die Weisheit nur, wenn sie sich in der Seele findet. Was sich im Geiste findet, ist ihre Aktivität (*ἐνέργεια*) und ihr Wesen (*ὃ ἐστίν*), wird aber nicht Tugend genannt. Ebenso verhält es sich mit der Idee der Gerechtigkeit. Im Geiste ist sie Vorbild, aber nicht Tugend. Die Tapferkeit und Mäßigkeit haben ebenfalls Vorbilder (*παράδειγμα*) im Geiste, aber diese Vorbilder werden nicht Tugend genannt [119].

Die Weisheit (*ἐπιστήμη καὶ σοφία*) im Geiste ist also nach Plotin das eigene Denken des Geistes (*νόησις*), die Mäßigkeit (*σωφροσύνη*) im Geiste die Wendung des Geistes zu sich selbst; die Gerechtigkeit (*οἰκειοπραγία*) im Geiste besteht darin, daß der Geist sein eigenes Werk (*τὸ δὲ οἰκεῖον ἔργον*) schafft, die Tapferkeit (*ἀνδρεία*) darin, daß der Geist bei sich selbst und daß er sich selbst gleich bleibt. Nichts davon ist aber Tugend [120].

In der Seele bedeutet das Entsprechende Tugend. Die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) besteht darin, daß sich die Seele in ihrer Aktivität zum Geist hinwendet, die Mäßigkeit (*σωφρονεῖν*) darin, daß sie sich innerlich zum Geist hinwendet, die Tapferkeit (*ἀνδρεία*) wiederum darin, daß sie *dem* gleich wird, worauf sie blickt, und auf diese Weise von Affekten unabhängig (*ἀπάθεια*) wird [121].

Augustin widmet der Frage nach dem psychologischen Ort der Tugend keine größere Aufmerksamkeit. Klare Aussagen sind schwer zu entdecken. Aus dem Zusammenhang versteht man jedoch, daß er im großen und ganzen die Ansicht des Aristoteles teilt, wonach die Tugend ein Habitus der Seele ist und deshalb auch nicht außerhalb derselben existiert.

Schon Plotin hat Schwierigkeiten, Aristoteles hierin zu folgen. Wie wir gesehen haben, ist Plotin gezwungen, mit den Begriffen „Geist“ (*νοῦς*) und „Seele“ (*ψυχή*) zu arbeiten. Die Tugenden gehören zur Seele und existieren nicht außerhalb derselben. Trotzdem muß man nach Plotin für die Tugenden überindividuelle Vorbilder (*παράδειγμα*) annehmen, und diese Vorbilder existieren als wirksame Kräfte (*ἐνέργεια*) im Geiste. Hier macht sich das Erbe des Stoizismus geltend.

Der Mensch kann nun nach Plotin auf zwei verschiedene Weisen tugendhaft sein. In dem einen Fall geht seine Tugend von dem Vorbild im Geiste aus. Dann wird die Seele notwendigerweise potentiell tugendhaft. Die Tugend braucht nicht aktuell zu erscheinen. Für ihren Gegensatz gibt es jedoch keinen Raum. Im anderen Falle existiert die Tugend in der Seele, ohne daß der Geist engagiert ist. Dies ist der Fall bei einer bürgerlichen Anständigkeit ohne Ent-

---

[118] Cicero, De inventione II, liii, 159; De diversis quaestionibus 83, q 31, 1.
[119] Plotin Enneades I 2, 6.
[120] Plotin Enneades I 2, 7.
[121] Plotin Enneades I 2, 6.

sprechung in der Gesinnung[122]. So kann Plotin mit Aristoteles daran festhalten, daß Tugend ein Habitus der Seele ist, und trotzdem das Engagement des Geistes betonen, wo es sich noch nicht um Tugend im eigentlichen Sinn, sondern nur um das Vorbild der Tugend handelt.

Augustin sieht sich vor ähnliche, aber nicht identische Schwierigkeiten gestellt. Für ihn wird die Frage aktuell, ob die Tugend auch existiert, wenn der Mensch das selige Schauen erreicht, und diese Frage wird bejaht. Die Gegenargumente werden im Dialog *De Musica* von dem Jünger eingeführt. Im Jenseits, wo wir Gott sehen, wie Er ist (1 Jo 3, 2), kann keine Tugend existieren, denn das, wogegen die Tugenden kämpfen, gibt es dann nicht mehr. Die Prudentia wählt ja „in adversis", welchem Weg sie folgen soll. Ebenso wendet die Temperantia unsere Liebe „ab adversis". Die Fortitudo erträgt „adversa", und auch die Justitia führt das ihrige „in adversis" aus. Wie sollte es da ohne „adversa" Tugenden geben können[123]?

Gegen diese Argumente läßt Augustin im selben Dialog den Lehrer Gedanken vorlegen, die mit Plotins eben referierten verwandt sind. Das Schauen Gottes ist nichts anderes als Weisheit. Das wahre Gut der Seele kann deshalb ohne Weisheit nicht gesehen und geschaut werden. Die Weisheit muß also am Ziel, in der Ewigkeit, existieren[124]. Dasselbe gilt für die Gerechtigkeit, die von Gott über aufrichtige Herzen ausgegossen wird. Die Temperantia existiert dort als eine Liebe, die den Menschen daran hindert, durch Mißbrauch seines freien Willens Gott zu verlassen[125]. Die Tapferkeit ist im Jenseits die Kraft, dem Druck äußerer Macht nicht nachzugeben[126]. Daß alles dies in der Ewigkeit existiert, beruht darauf, daß die Seele (anima) in eine Vollkommenheit und in einen glücklichen Zustand versetzt ist, wo sie die Wahrheit sieht, unbefleckt und von äußerem Druck unberührt verbleibt und sich Gott unterordnet, aber über die niederen Naturen herrscht[127]. Die Pointe besteht nun für Augustin ebenso wie für Plotin darin, daß all dies von oben, von Gott, kommt. Wer sieht und schmeckt, daß der Herr süß ist (Ps 33, 9; 1 Petr 2, 3), wird von der Süßigkeit der ewigen Dinge erfüllt, so daß die zeitlichen ihre Anziehungskraft verlieren[128]. Erreichen wir in der Zukunft, wie es verheißen ist, den Zustand, Gott gleich zu werden und Ihn zu schauen, so beruht dies auf einer solchen Süßigkeit von oben. Aber es bedeutet nicht, daß die Seele (anima) nicht mehr da ist. Die Seele gebraucht die Tugenden; sie gebraucht das Schauen, die Heiligung, die apatheia und dikaiosyne, d. h. die rechte Einstufung in die Rangordnung der Dinge. Sie bilden Kräfte, für welche die Seele (anima) auch im ewigen Leben (vita aeterna) Verwendung hat[129].

---

[122] Plotin Enneades I 2, 7.
[123] De musica VI, xvi, 51.
[124] De musica VI, xvi, 52.
[125] De musica VI, xvi, 53.
[126] De musica VI, xvi, 54.
[127] De musica VI, xvi, 55.
[128] De musica VI, xvi, 52.
[129] De musica VI, xvi, 55. Das Zusammenspiel zwischen dem überindividuellen, unveränderlichen höchsten Gut und den individuellen Tugenden wird sehr deutlich in gewissen Abschnitten von *De libero arbitrio* illustriert. De libero arbitrio II, xix, 52.

Die Darstellung von *De musica* steht nicht allein. In *De trinitate* finden wir einen in der Hauptsache parallelen Gedankengang. Augustin führt dort eine Stelle aus Ciceros *Hortensius* an, nach welcher Tugend nicht anders denkbar ist als hier auf Erden, wo es etwas zu überwinden gibt. Er schließt sich jedoch nicht selbst dieser Ansicht an, sondern lehrt wie in *De musica*, daß Tugend auch in „vita aeterna" existiert, wenngleich auf andere Weise[130].

Aus dem eben Angeführten sehen wir also, daß Augustin sich ebenso wie Plotin Tugend als einen Habitus der Seele vorstellt. Daher existiert die Tugend wie die Liebe einerseits unvollkommen hier in der Zeit als das Mittel, wodurch der Mensch wieder zu Gott zurückkehrt[131], andererseits in der Ewigkeit als das Mittel, wodurch er bei Gott verbleibt[132].

Tugend — Liebe

Neu und für Augustin charakteristisch ist die Zusammenstellung Tugend — Liebe.

Die Liebe, caritas, wird schon in *De beata vita* als eines von den dreien, Glaube, Hoffnung und Liebe (1Kor 13,13) erwähnt. Durch diese drei soll der Mensch nach Augustin zum seligen und vollkommenen Leben gelangen. „Haec est nullo ambigente beata vita, quae vita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perduci, solida fide, alacri spe, flagrante charitate praesumendum est."[133] Die Liebe wird, wie wir hier sehen, als charakteristisch für das Vorstadium betrachtet. Gemeinsam mit Glauben und Hoffnung bildet sie ein Mittel, wodurch sich der Mensch der Seligkeit und Vollkommenheit nähert.

Soliloquia gibt dagegen eine ausführliche Darstellung der Sache. Augustin unterscheidet hier zwischen „Augen haben" (habere oculos), „anschauen" (aspicere) und „sehen" (videre). Das erste — das gesunde Auge (oculus sanus) — ist nach Augustin identisch mit der Reinigung der Seele. „Oculi sani mens est ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium jam remota atque purgata."[134]

Es gehört mit anderen Worten zum Vorstadium von beata vita. Eine Reinigung kann indessen nicht ohne Glauben, Hoffnung und Liebe erfolgen. Der Mensch muß *glauben*, daß Reinigung für den, der sehen will, notwendig ist; sonst kümmert er sich nicht um seine Gesundheit. Er darf auch nicht an der Möglichkeit verzweifeln, geheilt zu werden — daher ist die *Hoffnung* notwendig. Schließlich muß er sich auch danach sehnen, geheilt zu werden, d. h. *Liebe* haben. Glaube, Hoffnung und Liebe sind deshalb durchaus notwendig für das Vorstadium, wo der Mensch gereinigt wird[135].

Ebenso notwendig sind Glaube, Hoffnung und Liebe für das zweite Stadium, d. h. das Anschauen selber. Der Mensch muß durch den *Glauben* Segen

---

130 De trinitate XLV, ix, 12 ff.
131 De musica VI, xv, 49—xvi, 51.
132 De musica VI, xvi, 52—55.
133 De beata vita IV, 35.
134 Soliloquia I, vi, 12.
135 Soliloquia I, vi, 12.

von dem erwarten, wohin er die Augen wendet. Er muß durch die *Hoffnung* erwarten, etwas zu sehen, und er muß durch die *Liebe* wünschen, zu sehen und von der Freude des Sehens erfüllt zu werden[136].

Wenn der Mensch dahin kommt, zu sehen und zu schauen, sollten dagegen Glaube und Hoffnung aufhören. Man braucht nicht zu glauben, was man schaut, auch nicht auf das zu hoffen, was man besitzt. Die Liebe soll dagegen in diesem Zustand wachsen.

Hier macht jedoch Augustin eine Distinktion. Er scheidet das Sehen und das Schauen, das hier im Leben möglich ist, von dem, was nach dem Tode erwartet wird. Solange wir hier im Leben sind, können wir nicht ohne Glauben und Hoffnung sein. Glaube ist nötig, weil die körperlichen Sinne niemals ganz aufhören, Zweifel hervorzurufen; *Hoffnung* wegen der körperlichen Schmerzen und Beschwerden, von welchen der Mensch immer noch Befreiung erwartet. In der Ewigkeit hingegen werden Glaube und Hoffnung völlig verschwinden[137]. In dieser Schrift wird die Tugend noch nicht als eine Form der Liebe aufgefaßt. Die Tugend wird hier, wie wir sahen, als „vel recta vel perfecta ratio" geschildert[138]. Sie ist ein Habitus der Seele, aber nur der vollkommenen Seele. Der Mensch besitzt deshalb keine Tugend, bevor er den vollkommenen Zustand erreicht hat, dem unmittelbar ein seliges Schauen folgt. Die Liebe wird dagegen nicht auf dieselbe Weise als vollkommen dargestellt. Die Liebe vereinigt sich ja schon, wenn der Mensch seine Reinigung beginnt, mit Glauben und Hoffnung, und ist mit diesen beiden zusammen notwendig sowohl für die Reinigung als auch für die Hinwendung des Blickes zum Ewigen — alles dies *bevor* der Mensch die Vollendung erreicht hat. Im Unterschied zur Tugend, die in dieser Schrift noch durchaus zur Vervollkommnung gehört, ist somit die Liebe als notwendige Bedingung der Reinigung sowohl mit dem Vorstadium und seiner Reinigung als auch mit dem Endstadium und der Vervollkommnung verbunden. Liebe und Tugend können hier deshalb auf keine Weise identifiziert werden.

In der Schrift *De musica* findet sich auch die Zusammenstellung Glaube, Hoffnung und Liebe, aber nicht näher ausgeführt[139]. Augustins Auffassung von der Tugend muß dagegen, wie wir schon gesehen haben, eine Veränderung durchgemacht haben. Es erscheint ihm nun selbstverständlich, daß Tugend schon im vorbereitenden Stadium vorkommt, bevor der Mensch das selige Schauen erreicht. Was Augustin nämlich vor allem einschärfen möchte, ist der Umstand, daß die Tugend in der Ewigkeit nicht verschwindet. Sie existiert sowohl im vorbereitenden Stadium, wenn der Mensch mit „adversa" kämpft, als auch in der Ewigkeit, wo diese „adversa" verschwunden sind — und mit ihnen der Kampf.

Wenn *De musica* davon ausgeht, daß die Tugend schon im Vorstadium zu beata vita existiert, und damit wie mit einer stillschweigenden Voraussetzung

---

[136] Soliloquia I, vi, 13.
[137] Soliloquia I, vi, 14.
[138] Soliloquia I, vi, 13.
[139] De musica VI, xvii, 59.

rechnet, wird dies in *De moribus* mit klaren Worten ausgesagt. Die vier Kardinaltugenden sind nach dieser Schrift nichts anderes als verschiedene Formen der Liebe (caritas), und wie es mit der Liebe ist, so verhält es sich auch mit diesen Tugenden: sie gehören sowohl zum Vorstadium als auch zur Vollendung. Im Vorstadium sind sie noch unvollkommen. Aber wenn der Mensch schauend die beata vita erreicht, werden sie vollendet. Die Darstellung von *De moribus* ist in dieser Hinsicht wichtig, denn dort präsentiert Augustin die Anschauung, die sich fast unverändert in allen seinen späteren Schriften wiederfindet. In *De moribus* sprechen zuerst die ratio und dann die auctoritas. Die Darstellung des Wesens der Tugend legt Augustin der auctoritas in den Mund. Die Tugenden sind, wie gesagt, verschiedene Formen der Liebe.

Temperantia ist „amor integrum se praebens ei quod amatur" oder „amor Deo sese integrum incorruptumque servans"[140]. Wenn Augustin die temperantia beschreibt, legt er — wie die stoische und neuplatonische Tugendlehre — Nachdruck darauf, daß die cupiditas gezügelt werden muß, wenn dies auch in diesem Leben niemals vollständig geschieht. „Munus enim ejus est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea quae nos avertunt a legibus Dei et a fructu bonitatis ejus: quod est, ut brevi explicem, beata vita."[141] Der Ursprung des Bösen ist nämlich cupiditas. „Dicit ergo Paulus, radicem omnium malorum esse cupiditatem" (1 Tim 6, 10)[142]. Die cupiditas zu zügeln, ist nun nach Augustin — in den biblischen Sprachgebrauch übersetzt — dasselbe wie den alten Menschen ausziehen (Kol 3, 9). Adam fiel ja gerade durch cupiditas. „Omne igitur officium temperantiae est exuere veterem hominem et in Deo renovari: id est, contemnere omnes corporeas illecebras, laudemque popularem, totumque amorem ad invisibilia et divina conferre."[143] Im AT wird dasselbe auf folgende Weise ausgedrückt: „Cor mundum crea in me Deus, et spiritum innova in visceribus meis" (Ps 51, 12)[144].

Fortitudo wiederum wird als „amor facile tolerans omnia propter quod amatur" oder als „amor omnia propter Deum facile perferens" definiert[145]. In der ausführlicheren Beschreibung wird temperantia mit fortitudo verglichen. Temperantia besteht dann darin, keine irdischen Dinge zu suchen, Tapferkeit dagegen darin, ihren Verlust zu ertragen. Kennzeichen der Tapferkeit ist, daß sie alles, sogar den Verlust des Lebens eher ertragen als Gott verlieren will. Mit der fortitudo wird deshalb patientia zusammengestellt. Biblische Beispiele dafür findet Augustin teils bei Hiob, teils bei der Mutter der sieben Märtyrer (2 Makk 7)[146].

Justitia wird als „amor soli amato serviens, et propterea recte dominans" oder als „amor Deo tantum serviens, et ob hoc bene imperans ceteris" beschrieben[147]. Billig ist, Gott, der über uns steht, diesen Dienst zu erweisen, aber

---

[140] De moribus I, xv, 25.
[141] De moribus I, xix, 35.
[142] De moribus I, xix, 36.
[143] De moribus I, xix, 36.
[144] De moribus I, xix, 36.
[145] De moribus I, xv, 25.
[146] De moribus I, xxii, xxiii, 40. 42. 43.
[147] De moribus I, xv, 25.

über alles Geschaffene, was unter uns ist, zu herrschen. Dies wird im ersten der zehn Gebote anbefohlen. Davon handelt auch das Wort des Herrn in der Bergpredigt: „Non potestis duobus dominis servire" (Mt 6, 24)[148].

Prudentia schließlich wird als „amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens" oder als „amor bene discernens ea quibus adjuvetur in Deum, ab iis quibus impediri potest" beschrieben[149]. Damit werden die Ermahnungen des NT, zu wachen, zusammengestellt (Mt 24, 42)[150].

Sowohl die Liebe als auch die Kardinaltugenden gehören zum Vorstadium der Seligkeit. Dies unterstreicht Augustin ganz besonders, wenn er den Gedankengang rekapituliert und dabei auch den meritum-Gedanken einführt. Er geht dabei von folgenden Prämissen aus: 1. Gott ist „summum hominis bonum", 2. „summum bonum appetere est bene vivere". Als Schluß ergibt sich dann, daß man zwischen „bene vivere" und Liebe zu Gott ein Gleichheitszeichen setzen muß. „. . . nihil sit aliud bene vivere, quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere." [151] An diese Liebe werden die vier Kardinaltugenden angeknüpft. *Temperantia* steht für die Liebe, die ungeschwächt „incorruptus" und „integer" bleibt. *Fortitudo* steht für die Kraft der Liebe, die bei Anstrengungen nicht nachgibt. *Justitia* sieht zu, daß die Liebe keinem anderen dient als Gott. *Prudentia* schließlich steht für die Wachsamkeit, wenn es gilt, das eine vom anderen zu unterscheiden, so daß nicht Lüge und Betrug Macht über die Liebe erhalten.

Die auf diese Weise bewahrte Liebe ist nach Augustin eine Art Vollkommenheit, wodurch der Mensch zum Genuß der reinen Wahrheit gelangt. „Haec est hominis una perfectio, qua sola impetrat ut veritatis sinceritate perfruatur." [152]

Daß diese Vollkommenheit nur ein Vorstadium auf dem Weg zum Genuß der beata vita ist, geht deutlich daraus hervor, daß auch der meritum-Gedanke in den Zusammenhang eingefügt wird. Der Mensch muß sich nach Augustin durch die oben erwähnte Vollkommenheit das ewige Leben verdienen. „Non ergo debemus poscere praemium antequam mereamur accipere." „Nec praemium potest praecedere merita, priusque homini dari quam dignus est." [153]

Gegen die Manichäer wendet Augustin dieses Argument so an, daß er ihren Erlösungsweg, der durch Wissen zur Vollkommenheit geht, ablehnt. Der richtige Heilsweg ist statt dessen, durch Vollkommenheit das Wissen zu erreichen, das mit dem ewigen Leben identifiziert wird. Damit hängt auch zusammen, daß auctoritas vor ratio kommen muß. Augustin koppelt also die auctoritas mit dem Vorstadium und der moralischen Vervollkommnung, die dort erreicht wird, zusammen. Ratio dagegen gehört zum ewigen Leben, das mit dem Wissen identifiziert wird, durch welches wir Gott und Christus erkennen (Jo 17, 3). Dieses ist die Belohnung für jenes[154].

---

[148] De moribus I, xxiv, 44.
[149] De moribus I, xv, 25.
[150] De moribus I, xxiv, 45.
[151] De moribus I, xxv, 46.
[152] De moribus I, xxv, 46.
[153] De moribus I, xxv, 47.
[154] De moribus I, xxv, 47.

Nichts könnte besser den Unterschied zwischen dem Vorstadium und der beata vita markieren als der meritum-Gedanke. Das Vorstadium verdient die beata vita als Belohnung. Das Vorstadium mit Glauben, Hoffnung und Liebe ist eine Durchgangsstation auf dem Weg zur beata vita. Augustin unterscheidet auch hier, wie später, zwei Arten von Vollkommenheit: die des Vorstadiums und diejenige Vollkommenheit, die zur beata vita gehört.

Daß die Tugenden verschiedene Formen der Liebe sind, wird, wie schon erwähnt, in Augustins späterer Produktion immer wieder gesagt. So definiert er in *De civitate* die Tugend als „ordo amoris“ [155]. Oft setzt Augustin ganz einfach Gleichheitszeichen zwischen Tugend, Gesetzesbefolgung und Liebe und stützt sich dabei nur auf 1 Tim 1, 5 [156]. So sagt er in einem Brief an Hieronymus von 415: „*Caritas* enim *de corde puro et conscientia bona et fide non ficta* magna et uera uirtus est, quia ipsa est et finis praecepti.“ [157] Noch deutlicher wird die Sache mit derselben Anspielung im *Enchiridion* ausgedrückt: „*Charitas finis omnium praeceptorum.* Omnia igitur praecepta divina referuntur ad charitatem, de qua dicit Apostolus: *Finis autem praecepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta* (1 Tim 1, 5). Omnis itaque praecepti finis est charitas: id est ad charitatem refertur omne praeceptum.“ [158] Wächst daher die Liebe eines Menschen, so nimmt auch seine Tugend zu; umgekehrt bedeutet ein Zurückgehen der Liebe, daß auch die Tugend abnimmt. „an quanto magis [caritas] est in homine, tanto magis est uirtute praeditus, quanto autem minus, tanto minus inest uirtus, quia ipsa est uirtus, et quanto minus inest uirtus, tanto magis est uitium ubi ergo illa plena et perfecta fuerit, nihil ex uitio remanebit.“ [159] Augustin hat also während seines ganzen Lebens an dem festgehalten, was er in *De moribus* behauptet: daß die Tugenden verschiedene Formen der Liebe sind. Tugend und Liebe können nicht voneinander getrennt werden.

Daß Augustin, wie oben gezeigt, Tugend und Liebe miteinander identifiziert, hat für die Tugendlehre gewisse außerordentlich wichtige Konseqenzen. Der Wert der Tugend wird dadurch nämlich abhängig von der Intention, die ihr zugrunde liegt. Einzig die Tugend, die man aus Liebe zu Gott erstrebt, kann als reine Tugend angesehen werden. Die Tugenden des römischen Volkes, erstrebt wegen der Ehre, die sie mit sich brachten, sind keine wahren Tugenden, auch wenn Gott sie belohnte.

Das Wort „Tugend“ wird also von Augustin in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet: teils in einem engeren Sinn, gleichbedeutend mit „Tugend bedingt durch Liebe zu Gott“, teils in einem weiteren Sinn, gleich-

---

[155] De civitate Dei XV, 22: „Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua uiuitur bene. Unde mihi uidetur, quod definitio breuis et uera uirtutis ordo est amoris; ...“

[156] Siehe z. B. De virginitate VI, 6; 10 Tractatus in epistolam Ioannis I X, 5; Enarrationes in Psalmos Ps 89, 17.

[157] Epist. 167, III, 11. Vgl. Confessiones XII, 18.

[158] Enchiridion XXXII, 121. [159] Epist. 167, III, 11.

bedeutend mit „Tugend ohne Rücksicht auf das dahinterliegende Motiv". So wird das Wort „Tugend" in *De civitate* V, 20 angewandt, wo Augustin zeigt, wie die Tugend falsch motiviert werden kann. Zuerst zeichnet er ein Bild aus Ciceros Schriften: Dort sitzt die Wollust als Königin auf einem Thron, umgeben von den Tugenden, die sie bedienen. So haben die Epikureer das Verhältnis der Tugend zur Wollust dargestellt. Die Wollust ist ihrer Meinung nach das Ziel der Tugend[160].

Das Bild kann aber variiert werden. Statt der Wollust kann menschlicher Ehrgeiz und Eitelkeit auf dem Thron sitzen, bedient von den Tugenden. Dann wird der Ehrgeiz das Ziel der Tugend. Augustin denkt, wenn er auf solche Weise das Bild variiert, an die Stoiker, auch wenn er sie nicht beim Namen nennt. Das eine ist ebenso verwerflich wie das andere. Die Tugenden sollen Gott — und Gott allein — dienen. Die Intention hinter aller Tugend soll deshalb die Liebe zu Gott und die Sehnsucht nach Gott sein. Wahrhafte Tugend ist allein diejenige, die dahin zielt, zum Genusse Gottes zu kommen[161].

Am ausführlichsten zeigt Augustin die Notwendigkeit der rechten Intention für die Tugend in den Streitschriften gegen Julian. Da diese von J. Mausbach in seiner Arbeit „Die Ethik des heiligen Augustinus" ausführlich referiert werden, können wir uns hier auf einige Hinweise beschränken. Julian macht geltend, daß alle Tugenden einander gleich sind, wenn auch der Zweck variiert. Das Ziel kann ewig oder zeitlich sein. Darauf erwidert Augustin, daß das richtige Ziel entscheidend ist für den Wert der Tugend — ja, genau genommen, dafür, ob sie im eigentlichen Sinne Tugend genannt werden kann.

Indessen hat nur *die* Tugend das richtige Ziel, die ein Mittel für den Gott Suchenden darstellt. In diesen Zusammenhang werden folgende Worte eingefügt: „Omne, quod non est ex fide, peccatum est" (Röm 14, 23). Tugend ohne Glauben ist keine wahrhafte Tugend. Wenn es wahr ist, was Paulus sagt: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben" (Röm 1, 17), dann kann es keine Gerechtigkeit und damit auch keine Tugend ohne Glauben geben, d. h. ohne ein rechtes Verhältnis zu Gott[162]. Dasselbe sagt Hebr 11, 6: „Sine fide impossibile est placere Deo."[163]

Dadurch nimmt hier der Glaube eine Doppelstellung ein. Einerseits ist er eine Gabe Gottes. Das bedeutet, daß Tugend nur als Gabe Gottes möglich ist. Andererseits steht „Glaube" als Ausdruck einer richtigen Zielsetzung der Tugend. Wird Gott nicht als Ziel gesetzt, so dient die Tugend etwas anderem als dem höchsten Ziel und wird also nicht wahre Tugend. Bei Augustin und auch in Mausbachs Referat wird dies nicht auseinandergehalten. In unserem Zusammenhang ist gerade das letztere wichtig. Wahre Tugend setzt rechte In-

---

[160] Vgl. Cicero, De finibus I XVIII und Augustins Referat von M. Varro (De Philosophia?) in De civitate Dei XIX, 1.
[161] Enarrationes in Psalmos Ps 89, 17.
[162] Contra Iulianum IV, 17.
[163] Contra Iulianum IV, 24.

tention voraus. Dies ist eine Folge davon, daß die Liebe zu Gott mit der Liebe zu summum bonum identifiziert wird.

Vergleicht man Augustin in diesem Punkt mit Stoikern und Neuplatonikern, so erscheint es ziemlich selbstverständlich, daß die Verschiebung in der beata-vita-Spekulation auf die Tugendlehre zurückwirken muß.

Die Stoiker lehren, daß die Tugend das höchste Gut ist. Die rechte Intention ist dann diejenige, die sich auf die Tugend und nicht auf die Wollust richtet. Augustin lehrt unter dem Einfluß des Neuplatonismus, daß Gott das höchste Gut ist. Dann ist die rechte Intention jene, die sich auf Gott richtet. Solange man lehrt wie die Stoiker, ist eine Intention, die sich auf die Tugend selbst und auf die damit kombinierte Ehre richtet, vollkommen ausreichend[164]. Sie richtet sich ja auf dasjenige, was sie als summum bonum ansehen. Etwas Höheres als diese innerweltliche Tugend gibt es ihrer Meinung nach nicht.

Lehrt man wie die Neuplatoniker und Augustin, daß das höchste Gut Gott ist, muß sich dagegen — als eine Folge dieser Anschauung — auch die Intention auf dieses Transzendente richten, das summum bonum ist. Ohne diese Intention kann von wahrer Tugend nicht die Rede sein. So wird *die Liebe zum summum bonum* entscheidend für die Echtheit der Tugend: bei den Stoikern (in ihrer Polemik gegen die Epikureer) *die Liebe zur Tugend*, bei Augustin (in seiner Polemik gegen die Stoiker) dagegen *die Liebe zu Gott*. Daß Augustin wahre Tugend mit Liebe zu Gott identifiziert, ist deshalb streng genommen eine notwendige Konsequenz seines Systems.

Einen Schritt weiter als Augustin geht jene Ethik, welche die ganze beata-vita-Spekulation als eudämonistisch verwirft. Wenn man diese Kritik verstehen will, muß man sich darüber klar sein, daß der Inhalt von summum bonum sich noch einmal als veränderlich erweist. Summum bonum bedeutet für die *Epikureer* die Vervollkommnung des Körpers, für die *Stoiker* die Vervollkommnung der Seele durch die Tugend, für die *Neuplatoniker* wie für *Augustin* Gott und den Genuß Gottes; für *diejenigen, die Augustin des Eudämonismus anklagen*, besteht summum bonum darin, sich selbstlos Gott und dem Nächsten hinzugeben. Ethisch gut ist allein das Handeln, das sich auf summum bonum als das Endziel richtet. Alles, was ohne die Intention, dieses Ziel zu erreichen, geschieht, wird deshalb vom sittlichen Gesichtspunkt aus verworfen.

Die *Epikureer* hatten kein anderes Ziel als die Vollendung des Körpers. Sie nahmen an, daß die Vollendung des Körpers mit der Lust und dem Vermeiden der Unlust zusammenfällt. Wenn man ihre Prämissen anerkennt, können sie kaum wegen unrechter Gesinnung kritisiert werden. Die Kritik der Stoiker an den Epikureern geht von einer anderen Zielsetzung aus. Die Tugend um der Wollust willen zu suchen, ist an und für sich nicht unrichtig, solange die

---

[164] De civitate Dei XIX, 1.

Wollust als das höchste Gut betrachtet wird, erscheint aber sofort verwerflich, wenn man statt dessen die Tugend als das höchste Gut betrachtet.

Auch die *Stoiker* können nicht zu Recht getadelt werden, weil sie die mit der Tugend verbundene Ehre suchen. Solange man die Tugend und die mit ihr verbundene Ehre als höchstes Ziel ansieht, ist ihre Intention richtig. Augustins Kritik geht von einer anderen Zielsetzung als jener der Stoiker aus. Die Tugend um ihrer selbst willen zu suchen, ist nicht unrichtig, solange die Tugend und die damit verbundene Ehre als das höchste Gut betrachtet werden, erscheint aber sofort verwerflich, wenn — wie bei Neuplatonikern und Augustin — Gott und die Vereinigung mit ihm als das höchste Gut betrachtet werden. Dann müssen alle Tugenden, die nicht die Intention haben, ewige Seligkeit bei Gott zu gewinnen, als minderwertig erscheinen, weil sie von etwas anderem diktiert sind als dem Wunsch, das höchste Gut zu erreichen.

Ebenso verhält es sich, wenn man Augustin und die von ihm bestimmte katholische Frömmigkeit kritisiert und hier Eudämonismus finden will. Man geht dann von einer anderen Zielsetzung als der Augustins aus. Das Gottesverhältnis wird als ein Ich-Du-Verhältnis gedacht, wo das höchste Gut darin besteht, sich Gott und dem Nächsten darzugeben. Wird das Sich-selbst-dargeben als das höchste Gut gedacht, muß die Intention, *selbst* Gott genießen zu dürfen, als minderwertig erscheinen. Dann erscheint jedes Sich-dargeben, das der Absicht, selbst Gott zu genießen, untergeordnet ist, als ein Handeln mit unrichtiger Intention. Die rechte Gesinnung fehlt, weil man nicht um des Gebens willen gibt.

Rechte Gesinnung ist nichts anderes als der Wille, eine Sache um des höchsten Zieles willen zu tun. Was mit einer „rechten Gesinnung" gemeint ist, hängt daher von der ethischen Zielsetzung ab. Wie wir sahen, variierte die Bedeutung des Ausdrucks stark: er kann das Beste des Körpers und das der Seele, den Genuß Gottes und den selbstlosen Dienst für Gott und den Nächsten bezeichnen.

Verständnis und Bewegung des Glaubens im Johannes-Evangelium

Von Walter Grundmann

Die Frage nach dem Glauben erweist sich im Johannes-Evangelium als eine der entscheidenden Fragen; sie durchzieht nicht nur die ganze Darstellung des Evangelisten, sondern bestimmt wesentlich die Gestalt und Ordnung des Evangeliums. Deshalb wird sie trotz der grundlegenden Ausführungen Schlatters und Bultmanns[1] zu dieser Frage in dankbarer Anknüpfung an sie wieder aufgenommen.

Diese Wiederaufnahme der Fragestellung unterscheidet sich zunächst darin von dem Unternehmen Bultmanns, daß wir seinen Umstellungen, die die Urfassung des Evangeliums rekonstruieren wollen, nicht zu folgen vermögen. Davor warnt u. E. schon die einander widersprechende Vielfalt der Versuche, eine ursprüngliche Gestalt des Evangeliums herzustellen; sie sind durch eine Vorentscheidung theologischer Art bestimmt, von der aus an den Evangelisten und sein Evangelium herangetreten wird. Bultmann geht davon aus, daß das Evangelium seine uns vorliegende Gestalt der Redaktion verdankt. Sie habe das Evangelium in einem völligen Durcheinander vorgefunden und so geordnet, wie es ihren Absichten entsprach. Bultmann hat u. E. erwiesen, daß dem Evangelium Traditionen zugrunde lagen, die er als Zeichenquelle und als Offenbarungsreden definiert[2]. Diese Beobachtung scheint uns im wesentlichen zutreffend zu sein. Wir würden freilich von der meditativen Art der Offenbarungsreden die „Ich-bin"-Worte als die eigentlichen Offenbarungsworte unterscheiden, auf die die Zeichen hinführen und die die Offenbarungsreden meditierend entfalten. In diesen „Ich-bin"-Worten scheint uns die eigentliche Mitte des Evangeliums gegeben zu sein, in der sich der Verkündigte selbst verkündigt[3]. Sie bedürfen deshalb besonderer Erörterung, die hier nicht vorgenommen werden kann. Daß der Evangelist sein Evangelium nicht selbst zur

---

[1] Vgl. A. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament ([4]1927), S. 486—520; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1951), S. 416—439; ThWBNT VI, S. 224—230; dazu A. Decourtray, La conception johannique de la foi, Nouvelle Revue Theologique 91 (1959), S. 561—576.

[2] Vgl. zu letzterer die bei R. Bultmann gearbeitete und von ihm herausgegebene Dissertation des gefallenen H. Becker, Die Reden des Johannes-Evangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede FRLAuNT, NF 50 (1956); eine weitere Untersuchung kündigt S. Schulz an, Komposition und Ursprung der johanneischen Reden.

[3] Vgl. Bultmann, ThWNT VI, 224: Johannes hat „die in der synoptischen Darstellung noch nicht erreichte Einheit des Verkündigers und des Verkündigten durchgeführt"; zu den dafür entscheidenden Ich-bin-Worten vgl. E. Schweizer, Ego eimi, die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden. FRLAuNT, NF 38 (1939); K. Kundsin, Charakter und Ursprung der johanneischen Reden Latvijas Universitates Raksti, Teologijas Fakultates Serija I, 4 (1939), S. 185—293.

Vollendung gebracht hat, sondern durch den Tod daran gehindert wurde und sein Schülerkreis es der kirchlichen Benutzung übergeben hat, scheint uns aus dem 21. Kapitel deutlich hervorzugehen. Das stützt die Annahme, daß die Redaktion das Evangelium unvollendet vorgefunden hat. Daraus erklärt sich der eigenartige Tatbestand, daß im Evangelium sich finden bis ins Letzte durchgearbeitete und scharf geprägte Partien, die große gestalterische und denkerische Kraft verraten, und daneben andere Teile, die Hinweischarakter tragen und den Eindruck einer Materialsammlung hervorrufen und noch der Durcharbeitung harren. Das Evangelium gibt sich als die große Unvollendete des NT zu erkennen. Wir sind der Meinung, daß die Redaktion die vorgefundene Gestalt des Evangeliums weitgehend bewahrt und nur die notwendigsten Besserungen und Ergänzungen vorgenommen hat. Nur an wenigen Stellen können wir uns daher zu Umstellungen entschließen. Deshalb legen wir die uns vorliegende Gestalt des Evangeliums unseren Bemühungen zugrunde, wobei wir die erwähnten Traditionen in Rechnung stellen[4].

I.

Die Bedeutung des Glaubens für das vierte Evangelium wird schon aus einer wortstatistischen Erwägung sichtbar. Das Verbum *πιστεύειν* kommt nach Robert Morgenthalers „Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes" im Evangelium an 98 Stellen vor (gegenüber 11 bei Mt, 14 bei Mk, 9 bei Lk, 37 in Acta und 54 in den Paulinen, wobei der Hauptanteil, 21 Stellen, auf Röm entfällt). Dazu kommen 9 Stellen in den johanneischen Briefen. Auffälligerweise fehlt das Substantiv *πίστις* völlig (gegen 8 Stellen bei Mt, 5 bei Mk, 11 bei Lk im Ev. und 15 in Acta sowie 142 in den Paulinen, davon 40 in Röm. und 22 in Gal.); nur in 1 Jo 5,4 begegnet *πίστις*. In der Johannesapokalypse fehlt *πιστεύειν*, während *πίστις* an vier Stellen verwendet wird. Dieser Tatbestand ist doppelt auffällig: Der Evangelist verwendet unter allen neutestamentlichen Schriftstellern *πιστεύειν* am häufigsten, vermeidet aber völlig das Substantivum. Das bedeutet: Der Glaube ist für ihn ein Vorgang oder ein Geschehen, aber kein Zustand; dieser Vorgang aber hat eine ausgezeichnete Bedeutung.

Der thematische Charakter[5] der Frage nach dem Glauben wird im Nachwort des Evangelisten sichtbar; sein Evangelium verfolgt das Ziel, „daß ihr

---

[4] Es ist dabei von untergeordneter Bedeutung, ob man mit Bultmann von Traditionen spricht, die dem vierten Evangelisten vorliegen oder von verschiedenen Fassungen des Evangeliums aus der Hand des Evangelisten, wie das W. Wilkens, Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums (1958), tut. Auch bei der Schau von W. Wilkens bleibt die Frage nach übernommenen Traditionen bestehen.

[5] Das Problem einer themageschichtlichen Methode wirft S. Schulz, Untersuchungen zur Menschensohnchristologie im Johannes-Evangelium (1957), auf; er hält es für möglich, daß der Bestand der thematisch gebundenen Überlieferungseinheiten des Johannes-Evangeliums mit dem Themenkreis der Menschensohnchristologie erschöpft ist, sieht aber zugleich, daß damit „die Frage nach den paradoseis überhaupt" noch nicht beantwortet ist. Die thematische Bedeutung

glaubt, daß Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes, und daß ihr als Glaubende Leben habt in seinem Namen" (20,31). Der Glaube, zu dessen Gewinnung das Evangelium geschrieben ist, ist einerseits die Überzeugung: Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und der Glaubende, d.h. der, der diese Überzeugung gewinnt und durch sie sein Leben bestimmen läßt, hat das Leben, das in seinem Namen gegeben ist; er hat es, weil der Christus, der Sohn Gottes der Lebensspender ist. Der Aussage des Nachwortes[6] entspricht eine Aussage des Prologes, der vom uranfänglichen Sein des Logos und von seinem Kommen in die Welt in der Gestalt Jesu, des fleischgewordenen Logos, spricht. In einer Zufügung des Evangelisten zum vorjohanneischen Hymnus, der dem Prolog zugrunde liegt[7], wird gesagt: diejenigen, die nach dem Hymnus als die Seinen die Vollmacht der Gotteskindschaft empfangen, sind die an seinen Namen Glaubenden (1,12). Gotteskindschaft und ewiges Leben gehören zusammen; ist das Leben aus natürlicher Zeugung (vgl. 1,13, ebenfalls erläuternde Zufügung des Evangelisten, und auch 3,6) creatio dei, so ist die filiatio als Gabe des fleischgewordenen Logos, die zugleich das ewige Leben ist, die Vollendung der Schöpfung Gottes (4,34). Sie geschieht im Glauben; glauben aber heißt, die Vollmacht der Gotteskindschaft, das ewige Leben empfangen. Da Jesus der Spender der Vollmacht der Gotteskindschaft bzw. des Lebens ist, empfängt es der, der an seinen Namen, d.h. an ihn als den Christus, den Sohn Gottes glaubt, der der Lebensspender ist. Solches Glauben wird im Evangelium als Werk Gottes bezeichnet. Als die Juden fragen, was sie tun sollen, um Gottes Werke zu wirken, empfangen sie die Antwort: „Das ist Gottes Werk, daß ihr glaubt an den, den jener gesandt hat" (6,28 f.). Gott wirkt durch seinen Gesandten den Glauben, der sich auf diesen Gesandten richtet. Glaube ist also nicht eine menschliche Gläubigkeit, er ist auch nicht als Gottvertrauen eine vom Menschen zu realisierende Möglichkeit, sondern er steht in unlöslicher Korrelation zu dem Wort des Gesandten Gottes, durch das hindurch er, das Leben der filiatio wirkend,

---

des Glaubens ist weniger eine solche der Überlieferung als vielmehr der Redaktion, d.h. der theologischen Arbeit des Evangelisten an seinen Überlieferungen. Unsere Frage ist nicht in erster Linie thema-geschichtlich, sondern thematisch-theologisch.

[6] Das 21. Kapitel, das dem Nachwort folgt, ist ein Nachtrag, der von der Hand der das Evangelium nach dem Tode des Evangelisten herausgebenden Schüler angefügt ist; es enthält eine Ostererzählung des galiläischen Typus; durch die Gegenüberstellung von Lieblingsjünger und Petrus erweist sie sich mit den entsprechenden Traditionen des Evangelisten, in der Ostergeschichte mit 20,2—10 zusammengehörig. Sie ist offenbar von ihm zugunsten der Traditionen 20,1.11—29 zurückgestellt worden; wahrscheinlich hat er 20,2—10 in diese Überlieferung eingefügt, während 21 von den Herausgebern erweitert und angelegt worden ist.

[7] Daß dem Prolog ein Hymnus zugrunde liegt, den der Evangelist interpretierend erweitert, ist allgemein zugestanden, während die Abgrenzung des Hymnus selbst und der interpretierenden Erweiterungen nach wie vor umstritten ist. Vgl. zur Geschichte der Forschung und zu einem eigenen neuen Versuch E. Käsemann, Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs, in: Libertas Christiana, Festschrift für Friedrich Delekat (1957), S. 75—99; vgl. ferner W. Wilkens, Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums (1958), S. 118—122; S. Schulz, Die Komposition des Johannesprologes und Zusammensetzung des vierten Evangeliums, in: Studia Evangelica TU 73 (1959), S. 351—362; H. Schlier, Im Anfang war das Wort, zum Prolog des Johannesevangeliums, in: Die Zeit der Kirche ([2]1958), S. 274—287.

wirksam ist. Er sagt von seinem Wort: „Die Worte, die ich zu euch rede, sind Geist und sind Leben" (6,63). Wenn Jesus an dieser Stelle fortfährt: „Aber es sind unter euch einige, die nicht glauben", so ist dieses Nichtglauben Verweigerung der Anerkennung seines Wortes. Simon Petrus bekennt: „Herr, zu wem sollen wir weggehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes" (6,68 f.). Der Glaube richtet sich auf die Person Jesu als des auf die Seite Gottes Gehörigen und von ihm Gesendeten; darum sind seine Worte, denen der Glaube antwortet, Worte des Lebens. Besonders deutlich ist in dieser Hinsicht die Formulierung Jo 5,24: „Amen, amen, ich sage euch: wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben ..." Sein Wort führt den Hörenden zum Glauben an den, der ihn gesandt hat, und damit ist er für den Glaubenden der Gesandte Gottes.

Als Jesus auf den Glauben als Werk Gottes verweist, antworten die Juden mit der Zeichenforderung[8]. Der Evangelist sieht in den von ihm ausgewählten und erzählten Taten Jesu Zeichen. Im Nachwort heißt es: „Viele und andere Zeichen hat Jesus vor seinen Jüngern getan, die nicht in diesem Buche aufgezeichnet sind" (20,30). Zu den sieben Zeichen im ersten Teil des Evangeliums[9] treten im zweiten Teil die Zeichen des Auferstandenen hinzu[10]. Beides, die Wunder- und Heiltaten Jesu wie die Dokumentationen seiner Auferweckung sind Zeichen. Sie sollen den Glauben erwecken; das wird aus dem Zusammenhang des Nachwortes deutlich, das im Anschluß an den Hinweis auf die vielen Zeichen Jesu fortfährt: „Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubt." Nicht nur die Zeichen selbst, auch der Bericht von ihnen hat eine den Glauben wekkende Bedeutung. Vom ersten Zeichen Jesu[11] sagt der Evangelist: „Diesen Anfang der Zeichen machte Jesus in Kana in Galiläa und offenbarte seine Herrlichkeit, und es glaubten an ihn seine Jünger" (2,11). Das Zeichen macht die Herrlichkeit Jesu sichtbar; es ist Hinweis auf seine Göttlichkeit, denn Herrlichkeit — doxa = kabod — ist Göttlichkeit, die Herrlichkeit, die der Sohn mit dem Vater teilt und von ihm empfangen hat. Im Prolog hatte der Evangelist mit der Gemeinde bekannt: „Wir sahen seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit als des Einziggeborenen[12] vom Vater, voll von Gnadenkraft und

[8] Dazu Mk 8,11 ff.; vgl. W. Grundmann, Das Evangelium nach Markus (1959), S. 160 ff.

[9] Der erste Teil, der die sieben Zeichen — vgl. dazu Wilkens, a.a.O. S. 32—67 — enthält, steht unter dem grundlegenden Gesichtspunkt des Prologes: „Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf" (1,11).

[10] Der zweite Teil rückt unter den Gesichtspunkt: „Wieviele ihn aber aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Gottes Kinder zu werden" (1,12). Die Gestaltung der Ostergeschichte, die zur Zurückstellung von 21,1 ff. geführt hatte, ist durch die Thematik des Glaubens an den Auferstandenen bestimmt.

[11] Vgl. dazu O. Michel, Der Anfang der Zeichen Jesu, Festschrift für A. Köberle, S. 15 ff. Zur Frage einer Zeichenquelle vgl. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (1941), S. 78 f. u. ö.; eine These, der Wilkens — vgl. Anm. 4 — die Form eines von Johannes stammenden Zeichenevangeliums als erster Schicht des Johannesevangeliums gibt.

[12] Vgl. dazu F. Büchsel, ThWBNT IV, S. 745—750. Der Ausdruck hebt die Einzigartigkeit seiner Stellung zu Gott vor den Menschen hervor.

Gotteswahrheit."[13] An der Erkenntnis dieser Herrlichkeit im Zeichen entsteht der Glaube, der sich auf Jesus Christus richtet.

Mit dem auf den Zeichen sich gründenden Glauben ist aber nicht nur aufgezeigt, was den Glauben zu erwecken vermag, sondern es ist zugleich die erste Frage gestellt. Denn der Zeichenglaube reicht nicht aus. Schon 2,23 heißt es: „Als er aber in Jerusalem zum Passafest war, glaubten viele an seinen Namen, weil sie die Zeichen sahen, die er tat. Jesus selbst aber vertraute sich ihnen nicht an, weil er sie alle erkannte, und er hatte nicht nötig, daß ihm einer Zeugnis betreffs des Menschen gab. Denn er wußte, was im Menschen war" (2,23—25). Denen, die auf Grund von Zeichen „an seinen Namen glauben", d.h. an ihn als den Gesandten Gottes, vertraut sich Jesus nicht an (*οὐκ ἐπίστευσεν αὐτὸν αὐτοῖς*); diese seltene Verwendung von *πιστεύειν* zeigt, daß für Johannes im Glauben das Moment des Sichanvertrauens steckt. Jesus durchschaut die unzureichende Art des sich an das Zeichen bindenden Glaubens, weil der Glaube das „Sichanvertrauen einer Person gegenüber" ist. Die Sätze 2,23—25 bilden die Einleitung zum Nikodemusgespräch, denn Nikodemus ist der Typus des Zeichengläubigen[14]. Er kommt zu Jesus mit dem sicheren Wissen des Lehrers in Israel[15], der die nötigen Maßstäbe der Beurteilung besitzt: „Rabbi, wir wissen, daß du als Lehrer von Gott gekommen bist, denn keiner kann die Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist" (3,2). So von Jesus als dem Gesandten Gottes reden, heißt auf Grund von Zeichen an seinen Namen glauben. Schon an dieser Stelle wird deutlich, wie thematische Erkenntnis formbildendes Prinzip wird; das theologische Thema bestimmt die gestaltende Komposition. Der Sicherheit der Aussage des Nikodemus antwortet Jesus mit

---

[13] Das Thema der Herrlichkeit des Sohnes ist für das Johannes-Evangelium entscheidend: ihm eignet die ewige Herrlichkeit (17,5); in seinen Zeichen leuchtet sie auf (2,11); sein Kreuz verherrlicht den Vater durch den Gehorsam des Sohnes, und der Vater antwortet mit der Verherrlichung des Sohnes, die im Gehorsam am Kreuz ihren Grund hat (11,4; 12,28; 13,31 f.; 17,1—5.24); die Zeichen des Auferstandenen lassen seine Herrlichkeit schauen, deren Schau der Prolog (1,14) bekennt; an ihr gibt er den Seinen Anteil (17,22). Vgl. G. Kittel, ThWBNT II, S. 250—255, und G. P. Wetter, Verherrlichung im Johannes-Evangelium, Beiträge z. Religionswissenschaft 2 (1915), S. 32—113.

Auf die Bedeutung der „Herrlichkeit" des himmlischen Menschen hat O. Betz in seiner Studie „Geistliche Schönheit" in der Festschrift f. A. Köberle (1958), S. 71—86, aufmerksam gemacht. Von diesen dort gegebenen Voraussetzungen her wird einsichtig, daß der vierte Evangelist der „Herrlichkeit" Jesu besondere Aufmerksamkeit widmet. Bedeutsam ist es, daß sich die verklärende Verherrlichung Jesu in seinem Gehorsam vollzieht, aus dem heraus er ans Kreuz geht. Hier gibt er der Vorstellung von der Schönheit des himmlischen Menschen eine eigene Note, die durch die Geschichte Jesu und den Glauben an ihn bestimmt ist.

[14] Der Neueinsatz der Perikope erfolgt mit 2,23, das in 3,2 aufgenommen ist. Sie läuft in einer meditativen Aussage von 3,11 ab aus und endet 3,21. Überlieferungsmäßig dürften 3,30—36 und 3,11 ff. zusammengehören; vgl. R. Schnackenburg, Die situationsgelösten Redestücke in Jo 3, in: ZNW 49 (1958), S. 88—99.

[15] Nikodemus ist wie andere Gestalten im Johannes-Evangelium Einzelperson und Typus; in ihm verkörpert sich das Lehrertum Israels, vgl. 3,10: „Du bist *der* Lehrer in Israel." Nikodemus ist corporate personality, vgl. E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (1955), S. 153 f.

einem einzigen Satze, der von der Notwendigkeit der Neuerzeugung des Menschen aus Gott[16] redet. Dieser eine Satz versetzt Nikodemus in Ratlosigkeit; der Lehrer Israels (3,10) vermag Notwendigkeit und Vorgang einer Neuerzeugung des Menschen aus Gott nicht einzusehen. Das bedeutet: er vermag nicht, das Wort Jesu hörend zu verstehen. Der auf Zeichen begründete und durch sie erweckte Glaube, der im Zeichen die Herrlichkeit des Lebens wahrnimmt, soll aus dem Hören auf sein Wort mit ihm das Leben empfangen; er soll also zum Hören auf das Wort führen, durch das hindurch der Geist Leben zeugend wirksam ist (vgl. 3,6; 6,63 f.; 68 f.). Solches Hören auf das Wort schließt den vertrauenden Anschluß an die Person des Redenden ein. Deshalb schließt das Gespräch, das sowohl die Sexualsymbolik als auch die Himmelsreise als Medien der Wiedergeburt ablehnt[17], mit der Feststellung ab, „daß jeder, der an ihn glaubt, das ewige Leben hat. So hat nämlich Gott die Menschenwelt geliebt, daß er seinen einziggeborenen Sohn dahingab, auf daß jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe" (3,15 f.). Schlatter sagt dazu: „Der Glaubende ist aus Gott erzeugt, Kind Gottes in dem Sinn, daß Gott selbst die Ursache und der Bildner seiner Lebendigkeit ist."[18] An ihn glauben — so an Stelle des bisherigen „an seinen Namen glauben" — heißt dann nicht nur: ihn als den Christus, den Lebensspender erkennen, sondern zugleich, sich an ihn im Hören auf sein Wort vertrauend anschließen. Wenn Bultmann diese Stelle dahin interpretiert, das eigentliche Wunder, das im Glauben an die Erhöhung des Menschensohns geglaubt werde, sei die Sendung des Sohnes und dieser Glaube an den Erhöhten bejahe zugleich seine Erniedrigung, so muß darüber hinaus deutlich werden: der auf den Erhöhten und Verherrlichten sich richtende Glaube, der seine Erniedrigung bejaht[19], gründet in dem vertrauenden Sichanschließen an ihn im Hören seines Wortes. Dieses Wort wirkt den Glauben, der das Leben hat und dem Gericht entnimmt (3,18), eine Aussage, die im Zeugnis des Täufers für den Sohn wie eine Schlußfermate[20] wiederholt wird: „Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben. Wer aber dem Sohne nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen (vgl. 3,3: das

---

[16] Wir halten den Terminus Neuerzeugung bzw. Erzeugung von oben für sachgemäßer als Wiedergeburt, denn ist die fleischliche Existenz des Menschen aus dem Willen des Mannes erzeugt (vgl. 1,13), so die geistliche aus dem Geist und damit aus dem Willen Gottes. Die fleischliche Existenz ist gewissermaßen der Mutterschoß, in den hinein die geistliche Existenz durch den Logos erzeugt wird; seine Frucht ist der Glaube, der die geistliche Existenz des Menschen ist.

[17] Ablehnung der Sexualsymbolik: V. 4 f., der Himmelsreise, wie sie bei Henoch in der Apokalyptik und in den Mysterien, z.B. Mithrasliturgie u.a., vorliegt: V. 13 f.; ihnen tritt der Glaube aus der Sendung des Sohnes gegenüber.

[18] Schlatter, a.a.O. S. 506.

[19] Vgl. Bultmann, Johannesevangelium, S. 109—111.

[20] Vgl. die Vergleiche aus der Musik als charakteristisch für die Kompositionstechnik des vierten Evangelisten bei C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel (²1954), S. 383, 414 f.

Reich Gottes sehen — Reich Gottes = Leben), sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm"[21] (3,36).

II.

Der durch das Zeichen erweckte und auf dieses sich gründende Glaube reicht nicht aus; er ist Glaube in einem Vorstadium, denn der Glaube zielt auf das Wort als auf seinen wahren Grund. Dieser Glaube wird sichtbar als ein Vorgang im Gespräch mit der Samaritanerin. Ihr widerfährt kein Zeichen, sondern eine Begegnung. In dieser Begegnung bekommt sie das ihre Existenz durchleuchtende und Gott endgültig offenbarende Wort zu hören, in dem ihr „das lebendige Wasser", das allen Lebensdurst stillt, gereicht wird[22]. „Das lebendige Wasser" als Bild für das Verlangen des Menschen nach Gott wird im Gespräch am Brunnen entfaltet; in der Durchleuchtung der Lebenswirklichkeit der Frau wird der verirrte Lebenstrieb in ihr aufgedeckt, und in der Offenbarung des wahren Gottesdienstes, erzeugt aus dem Geist angesichts der in Jesus enthüllten Gotteswirklichkeit — Geist und Wahrheit — wird ihr das Wasser des Lebens gereicht. Sie versteht nur zum Teil, was ihr widerfährt, aber sie wird mit dem, was sie versteht, zur Zeugin an ihre Mitbürger, die über das Zeugnis der Frau hinaus in der Begegnung mit Jesus zu einem unmittelbaren Glauben kommen und das Zeugnis jener angesichts des Wortes Jesu selbst als „Gerede" bezeichnen: „Wir glauben nicht mehr um deines Geredes willen; denn wir haben selbst gehört und wissen, daß dieser in Wahrheit der Retter der Menschenwelt ist" (4,42). Der hörende Glaube ist zur Gewißheit der Erkenntnis geworden und ist nicht mehr auf das Zeugnis eines dritten angewiesen.

Am folgenden Beispiel, dem zweiten Zeichen, das Jesus tut, als er aus Judäa nach Galiläa gekommen war (4,54), einer Umformung der Erzählung des Hauptmannes von Kapernaum[23], wird der entscheidende Schritt vom Zeichenglauben zum Wortglauben deutlich. Möglicherweise hat im Blick auf diese thematische Bedeutung erst der Evangelist die Verlegung der Fernheilung von Kapernaum nach Kana, das von jenem 18 km entfernt ist, vorgenommen. Auf die Bitte des Mannes in königlichem Dienst für seinen Sohn bekommt er

---

[21] Aus dem „kommenden" Zorn der Täuferpredigt (Mt 3,7) ist bei dem vierten Evangelisten der „bleibende" Zorn geworden; das hat seinen Grund in der aktualisierten Eschatologie (vgl. 3,17—19).

[22] Die Begegnung zwischen Jesus und der Samaritanerin bildet den Abschluß des ersten Hauptredaktionszusammenhanges, der die Ablösung des eschatologischen Gottesdienstes vom jüdischen Gottesdienst vollzieht (vgl. Anm. 40); sie hat die Offenbarung des eschatologischen Gottesdienstes auf samaritanischem Boden zu ihrer Mitte.

[23] Die umgeformte Perikope leitet bei Jo die Wirksamkeit Jesu in Galiläa ein; diese konzentriert sich auf das Zeichen von Kana-Kapernaum und auf die Speisung der Fünftausend mit dem Seewandel und enthüllt den Abfall von Jesus in Galiläa. Zur Perikope von der Heilung des Sohnes des Mannes in königlichem Dienst vgl. E. Schweizer, Die Heilung des Königlichen, in: Evang. Theol. (1951/52), S. 64 ff., ferner E. Haenchen, Johanneische Probleme, in: ZThK 56 (1959), S. 19 ff.

eine Abweisung, die sich, in der Erzählung selbst unmotiviert, aber im Ganzen der Thematik sinnvoll, gegen den Zeichenglauben richtet (V. 48: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht"). Auf diese Abweisung hin wiederholt der Bittende seine Bitte und empfängt die Zusage: „Gehe, dein Sohn lebt" (V. 50). Jesus geht nicht mit, wie es erbeten war; der Bittende aber hört das Wort und geht den langen Weg allein zurück und kann sich nur an dieses Wort halten. Der Evangelist sagt: „Es glaubte der Mensch dem Wort, das Jesus gesagt hatte, und ging hin." Er hat nur das Wort, und er hat im Wort, was dieses aussagt. So steht dieser Mann in königlichem Dienst im Evangelium als Typus dessen, der vom Zeichenglauben zum Wortglauben gekommen ist. Auf diese Weise nimmt der vierte Evangelist die lobpreisende Aussage Jesu über den Glauben des Centurio von Kapernaum auf (Mt 8, 10; Lk 7, 9), was bei ihm aus dem Zusammenhang, in dem die Erzählung steht, sichtbar wird.

Der Mann in königlichem Dienst findet seinen an das Wort gebundenen Glauben bestätigt; das Zeichen wird zur Bestätigung, nicht zur Voraussetzung dieses Glaubens (V. 53: „und er glaubte und sein ganzes Haus"). Aber die nach Zeichen verlangenden Juden versagen vor der Forderung des an das Wort sich haltenden Glaubens; die Wirksamkeit Jesu in Galiläa endet mit dem großen, den Glauben verweigernden und im Murren verharrenden Abfall, an dem allein die Zwölf unbeteiligt sind[24]. Das Murren, in dem der Mensch Gottes Handeln dem eigenen Wünschen und Wähnen unterwirft und ihm widerstreitet, wenn es dem menschlichen Wunsch und der menschlichen Meinung nicht entspricht, ließ die Wüstengeneration zur Zeit des Mose das verheißene Land nicht erreichen und droht, für die Zeitgenossen Jesu zum Verlust des ewigen Lebens zu führen[25]. Dieses Murren ist das Gegenteil des Glaubens, ist verweigerter Glaube. Das Petrusbekenntnis wird bei Johannes zum Bekenntnis des Glaubens, der sich an das Wort bindet und beharrt; auf die Frage Jesu, ob die Jünger auch weggehen wollen, antwortet Petrus: „Herr, zu wem sollen wir weggehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes" (6, 68). Auch hier ist der Glaube zur Gewißheit der Erkenntnis gekommen; er ist es auf Grund des Wortes, das als Wort des Lebens gehört ist (vgl. 4, 49 f.), und dieses Wort

---

[24] E. Schweizer hat die einleuchtende These vorgetragen und E. Strathmann hat sie aufgenommen und begründet, daß zwischen Kap. 5 und 6 eine Blattvertauschung stattgefunden hat. Die Ordnung muß in folgender Weise hergestellt werden: 4, 43—54; 6, 1—7, 13; 5, 2—47; 7, 15 ff.; 5, 1 und 7, 14 sind redaktionelle Zusätze, die die Unordnung, die durch die Blattvertauschung entstanden ist, ausgleichen sollen. Vgl. dazu vor allem E. Strathmann, Das Evangelium nach Johannes, in: NTD 4, S. 96—98, Vorbemerkung vor Kap. 5. Durch diese Umstellung wird außer der Geschlossenheit des geographischen Zusammenhanges die sachlich-theologische Parallelität Wasser des Lebens — Brot des Lebens gewonnen (4 und 6), ferner der Zusammenhang in der Erörterung des Zeichenglaubens sowie eine starke Annäherung zwischen dem synoptischen Rahmen der Geschichte Jesu und dem johanneischen Rahmen.

[25] Vgl. K. H. Rengstorf, ThWBNT I, S. 734 f.

läßt Jesus als den Lebensspender erkennen, als den ewigen Hohenpriester[26]. Zugleich aber wird in diesem Bekenntnis sichtbar: der beharrende Glaube.

III.

Was es um diesen beharrenden Glauben ist, wird thematisch in dem Wort an die um der Rede Jesu willen Glaubenden ausgesagt und in der Erzählung von dem Blindgeborenen ausgeführt. Jesu Rede, in der er sich mit den Pharisäern und den durch sie bestimmten Juden auseinandersetzt (8,12—29), findet Glauben: „Als er dieses redete, glaubten viele an ihn; es sagte aber Jesus zu den Juden, die ihm geglaubt hatten[27]: ‚Wenn ihr in meinem Worte bleibt, seid ihr in Wahrheit meine Jünger und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien'" (8,30—32). Der Glaube, von dem hier ausgegangen wird, ist ein Glaube, der auf Grund der Rede Jesu zustande gekommen ist bei denen, die auch die Zeichen gesehen haben. Ihnen wird gesagt: jetzt kommt alles darauf an, daß sie in dem Wort, das sie gehört haben, als Hörende bleiben. Nur der im Worte Bleibende und darin Beharrende verdient wahrhaft die Bezeichnung Jünger. Es war deutlich geworden, daß das einmalige Hören nicht im Glauben erhält, vielmehr zum Abfall führen kann, weil das Wort unverstanden bleibt. „Viele aus seinen Jüngern, die gehört hatten", hatten ja von seinem Worte gesagt: „Hart ist dieses Wort. Wer kann es hören?" (6,60). Das Wort trägt den Anstoß zum Abfall in sich; es ist aber das Wort des Lebens (6,63), dem Beharrenden aber wird verheißen: Erkenntnis der Wahrheit, d.h. der in Jesus sich enthüllenden Wirklichkeit Gottes und zugleich damit Enthüllung der Wirklichkeit des Menschen, und durch die Erkenntnis der Wahrheit Befreiung. Die Knechtschaft, die den Menschen bindet, ist die der Sünde, und das Wort Jesu befreit zur Freiheit der Gottessohnschaft (8,34—36), die das ewige Leben (V.35!) in sich schließt. Diese Freiheit aber wird konkret in der Freiheit innerhalb des geistlichen Terrors, der durch das Regiment der Jerusalemer Hierarchie ausgeübt wird. Dieser Gesichtspunkt bestimmt die Darstellung seit 7,13 und bestimmt das Logion vom Bleiben an Jesu Wort.

Der vierte Evangelist schildert: In Jerusalem wagt man kein positives offenes Urteil über Jesus; seine Anhänger sprechen verhüllt: „Gut ist er", während seine Gegner offen sagen: „Er verführt das Volk." Der Erzähler bemerkt dazu: „Keiner redete jedoch offen betreffs seiner aus Furcht vor den Juden" (7,11—13). Jesus kommt incognito auf das Laubhüttenfest, das unter diesem Zustand steht; „er zog ebenfalls hinauf, jedoch nicht offen, sondern wie im Verborgenen" (7,10). Incognito heilt er den 38 Jahre lang Kranken am Teiche Bethesda, in dem Johannes das Judentum typisiert, das in seiner Geschichte

---

[26] Die Lesart *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* in D und der hesychianischen Textgruppe verdient den Vorzug; zum Begriff vgl. Grundmann, Evangelium nach Markus, zu 1,24, S. 42f.

[27] Der Ausdruck wechselt zwischen „an ihn glauben" V. 30 und „ihm glauben" V. 31. Ihm glauben heißt „seinem Wort glauben und Vertrauen schenken", und das führt zum „an ihn glauben" als den, der Vollmacht hat.

38 Jahre lang in der Wüste hat umherziehen müssen. Er ist im Gesetz gebunden, und die Frage der Freiheit ist für ihn die Frage nach seiner Freiheit vom Gesetz; deshalb fordert Jesus den am Teiche Bethesda Geheilten entgegen der prophetischen Weisung Jr 17,21 — „um eures Lebens willen hütet euch! Am Sabbat tragt keine Last, daß ihr sie in die Tore von Jerusalem verbrächtet" — auf, seine Liegematte nach Jerusalem hineinzutragen. Von den Juden wegen Sabbatverletzung angehalten, wird der Geheilte zum Denunzianten; er zeigt seinen Helfer an. Hatte er hilflos dem ihm unbekannten Jesus, der sein Incognito wahrt (5,12f.), geklagt: „Ich habe keinen Menschen", und das in dem Augenblick, da sein Helfer ihn angeredet hatte und ihm Hilfe bot, so verrät er nun diesen Helfer. Die zunächst fast sinnlos klingende Frage Jesu: „Willst du gesund werden?" gewinnt im Zusammenhang mit der Warnung bei der Wiederbegegnung, der die Anzeige folgt, einen tiefen Sinn: Gesundwerden schließt für den Juden die Frage nach seinem Freiwerden von dem ihn knechtenden Gesetz ein. Wird das Angebot des Lebens, das aus dem Gesetz nicht erlangt werden kann (vgl. 5,39—47), ausgeschlagen, dann widerfährt ihm durch solche Sünde das ärgere, der Verlust des Lebens, wovor Jesus den Geheilten warnt (5,14). Dieser hört die Warnung nicht und zeigt Jesus an, gebunden durch den geistlich-gesetzlichen Druck, der auf ihn ausgeübt wird. Das führt zu dem Verhör Jesu, in dem dieser seine für das Johannesevangelium grundlegende Apologie hält[28].

Die Situation der geistlichen Unterdrückung, die mit massiven Mitteln arbeitet, wird im 7. Kapitel deutlich gezeichnet; als nach der gegen Jesus unternommenen Aktion und in der durchgeführten Untersuchung (5,16—47; 7,15—24) nichts erfolgt, er vielmehr in aller Offenheit reden kann, entsteht die Vermutung auf eine Meinungsänderung im Synedrium, die die Diskussion um Jesus belebt (7,25—26). Im Synedrium selbst ist man zu seiner Vernichtung entschlossen; als die ausgesandten Häscher, überwältigt von seiner Hoheit, unverrichteter Sache zurückkehren, werden sie beschimpft, wobei die hochmütige Verachtung des einfachen Volkes durch die Vertreter der Hierarchie sehr deutlich zum Ausdruck kommt. Die Häscher des Hohen Rates, die erklären, so habe noch nie ein Mensch geredet, wie dieser Mensch redet, werden als Verführte bezeichnet und bekommen zu hören: „Seid ihr etwa auch verführt worden? Glaubt denn einer aus dem Kreis der Ratsherren oder der Pharisäer an ihn? Aber das Volk, das das Gesetz nicht kennt — es ist verflucht" (7,48). Als Nikodemus, einer aus dem Synedrium, dafür eintritt, daß Jesus vor seiner Verurteilung gehört werden müsse und sich dafür auf das Gesetz beruft, wird er als Jesusanhänger verdächtigt, wobei kurzerhand auch noch die eigenen heiligen Schriften verdreht werden; die Frage, ob er auch

[28] Diese Apologie ist dreiteilig: Jesus spricht zu seiner eigenen Sache, der Frage der Sohnschaft (V. 19—30); er erörtert alsdann die Zeugenfrage (V. 31—38) und enthüllt den Juden, warum sie das Zeugnis der Zeugen nicht vernehmen können; das ist in ihrem falschen Verständnis der Schrift und in ihrer Ehrsucht begründet (V. 39—47).

aus Galiläa sei, soll ihn als Jesusanhänger kennzeichnen[29], der Hinweis, daß aus Galiläa kein Prophet aufstehe, ist sachlich unrichtig, da der Prophet Jona Galiläer war (7,52). Am Ende dieser Auseinandersetzungen, die im achten Kapitel ihre größte Schärfe erreichen, steht der mißlungene Versuch einer Steinigung Jesu (8,59).

Damit ist die Voraussetzung für Heilung und Bewährung des Blindgeborenen bezeichnet[30]. An ihm, dessen Krankheit nicht dem Vergeltungsdenken des Judentums entsprechend aus der Sünde erklärt wird[31], sollen Gottes Werke offenbar werden. Gottes Werk aber ist nach 6,29 der Glaube. Die Ausgangslage der Erzählung entspricht der der Heilung von Jo 4,46—54. Dem Blinden wird durch die Manipulation mit dem Speichel[32] gezeigt, daß Jesus ihm helfen will; aber sie macht ihn noch nicht sehend. Er bekommt vielmehr einen Befehl, sich im Siloahteich zu waschen. Der Blinde gehorcht. Der Weg des Blinden auf Grund des Befehles Jesu gleicht dem Weg des Mannes in königlichem Dienst mit dem verheißenden Worte Jesu. Auch bei dem Blindgeborenen ist die Heilung den Glauben bestätigendes Zeichen; entscheidend ist der dem Worte folgende Gehorsam, der Glaube ist. Im weiteren Fortgang der Erzählung aber wird der geheilte Blinde zum Gegenstück des geheilten Lahmen aus Jo 5: während dieser seinen Helfer anzeigt, bekennt sich jener zu seinem Helfer, u.zw. unter mancherlei Bedrängnis und Druck, völlig auf sich selbst gestellt. An ihm wird deutlich: sein Bleiben an Jesu helfendem und heilendem Wort, das in dem wiederholten Festhalten an dem, was er erfahren hat, zum Ausdruck kommt, läßt ihn zum rechten Jünger werden, der die Wahrheit erkennt und durch sie frei wird; seine Freiheit bewährt er in seinem Verhalten denen gegenüber, die ihn bedrängen, in Untersuchungen verstricken und schließlich bannen[33]; in der abschließenden Begegnung mit Jesus enthüllt sich ihm die volle Wahrheit. Die Freiheit macht ihn frei von der Bindung an das Gesetz, aus dem heraus er Jesus als Übertreter beschuldigen müßte; ihm war der Geheilte vom Teiche Bethesda erlegen; sie macht ihn aber auch frei von dem geistlichen Machtanspruch des Pharisäats und der untersuchenden Behörde und läßt ihn

---

[29] Der Ausdruck *εἶναι ἐκ* hat hier wie 8,23 und 18,36 die Bedeutung: bestimmt sein von...

[30] Die Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen ist eine der künstlerisch wertvollsten des ganzen Evangeliums. Ihre innere Verwandtschaft zur Erzählung vom Gespräch mit der Samaritanerin — siehe unten — legt es nahe, daß sie beide der Zeichenquelle entnommen sind und durch den Evangelisten ihre weitere Gestaltung erfahren haben.

[31] Der vierte Evangelist kennt den Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit, vgl. 5,14, aber er wehrt zugleich jeglichen Zusammenhang ab, der sich ausrechnen ließe, wie das im jüdischen Vergeltungsdenken geschieht. Krankheit als Folge der Sünde und Strafe Gottes ist umschlossen und übergriffen vom heilenden und vollendenden Werk Gottes, das der Christus vollbringt, der die Sünde beseitigt (1,29; 4,34).

[32] Die Manipulation mit dem Speichel bei seiner Heilung geht auf magische Heilpraktiken zurück, hat aber im vierten Evangelium eine hinweisende und zeichenhafte Bedeutung; vgl. dazu Grundmann, Evangelium nach Markus zu 7,33, S, 156 f.

[33] Der Ausdruck *ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω* V. 34 ist im Sinne von V. 22 zu verstehen und darum zu übersetzen: sie stießen ihn hinaus, nämlich aus der Gemeinschaft des Synagoge, d.h. sie belegten ihn mit dem Bann.

allem Druck gegenüber standhalten. Die Erkenntnis der Wahrheit aber besteht darin, daß sie ihm in Jesus, dem Menschensohn, d.h. in dem, in dessen Hand alle Entscheidung liegt (5,27), begegnet und er sich ihm vertrauensvoll anschließt und auf seine Autorität hin glaubt, nachdem er sich der Autorität der Gegner Jesu nicht gebeugt hatte (V. 35—38).

Der Gang des Evangeliums zeigt eine deutliche Gedankenfolge. Der Glaube entsteht am Zeichen; in ihm nimmt er die Herrlichkeit des Sohnes Gottes wahr. Aber dieser am Zeichen entstehende Glaube genügt nicht, er ist unzureichend. Denn der Glaube muß sich auf das Wort richten, in dem der Glaubende das Leben empfängt. Dieser Glaube, der in Korrelation zum Wort Jesu steht, ist Gottes Werk und ist der Empfang des Lebens. Weil dieser Glaube nur aus der Korrelation zum Wort entsteht, wird er auch nur in dieser Korrelation erhalten; darum muß er zu dem am Wort beharrenden und in ihm bleibenden Glauben werden, um an ihm Wahrheit und Freiheit zu erfahren.

Der in Korrelation zum Wort stehende Glaube ist um dieses Wortes willen personale Bezogenheit, denn das Wort ist gesprochenes Wort, und Hören und Zutrauen zum Wort schließt das Vertrauen zum Sprechenden ein. Deshalb heißt an den Namen Jesu glauben (vgl. 1,12 und 20,31) bzw. an Jesus glauben (3,16), sich seiner Person vertrauend anschließen. Diese personale Bezogenheit hat der durch das Zeichen erweckte Glaube noch nicht. Er richtet sich auf eine Sache und nicht auf die Person. Darum ist der auf das Zeichen gerichtete Glaube auch immer auf neue Zeichen aus. In der Auseinandersetzung, die Jesus nach Johannes in Galiläa führen muß, kommt das deutlich zum Vorschein. Die durch ihn gespeiste Menge sucht ihn, und er sagt ihr: „Amen, amen, ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen sahet, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid" (6,26). Das Zeichen will als Zeichen erkannt sein, und der durch das Zeichen erweckte Glaube muß zur Erkenntnis des Zeichens kommen. Die Fortsetzung des eben erwähnten Wortes läßt das erkennen, denn die Empfänger der Speisung werden aufgefordert: „Verschafft euch nicht eine vergängliche Speise, sondern die Speise, die ins ewige Leben hinein bleibt, das euch der Menschensohn geben wird" (6,27). Am Zeichen kann man alles verfehlen, wenn man nur das äußere Geschehen wahrnimmt, im Falle der Speisung nur das sättigende Brot sieht und nicht erkennt, daß es Hinweis auf die bleibende Lebensspeise ist. Diese Lebensspeise aber ist Gabe des Menschensohns[34], und was sie sich beschaffen müssen, ist der Glaube als Werk Gottes, der sich auf den Menschensohn als den Gesandten Gottes richtet. Gerade diese Forderung, die vom Zeichen zur Person führt, löst die Forderung nach dem Zeichen bei den Juden aus; sie fragen ihn: „Was tust du für ein Zeichen, damit wir sehen und dir glauben? Was wirkst du? Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, wie geschrieben steht; Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen" (6,30f.). Hier wird es vollends deutlich:

[34] Zur Menschensohnaussage im vierten Evangelium vgl. die Anm. 5 erwähnte sorgfältige Arbeit von Siegfried Schulz.

Zeichenglaube, der nicht zum personalen Glauben wird, verfehlt das Zeichen und verlangt nach immer neuen Zeichen; sie haben das durch Jesu Segen vermehrte Brot gegessen, und sie verlangen Himmelsbrot nach Art des Manna. Darin liegt es, daß der Zeichenglaube unzureichend ist. Da der Wortglaube personale Bezogenheit zu dem das Wort Sprechenden ist und sie im Vertrauen auf das Wort hergestellt wird, ist das Bleiben an diesem Wort und damit das Bleiben in der Gemeinschaft mit ihm entscheidend. Dieses Bleiben wird in den Abschiedsgesprächen noch einmal als entscheidendes Thema sichtbar (vgl. vor allem 15,1 ff.). Erst das Bleiben und Beharren führt den Menschen in die Erkenntnis der Wahrheit und in die Freiheit.

IV.

Es verdient nun Beachtung, daß sich diese Problematik angesichts des Ostereignisses wiederholt. Das Nachwort rückt, wie bereits deutlich wurde, die Osterereignisse unter den Gesichtspunkt der Zeichen, die zum Glauben erwecken wollen. Das vollzieht sich in einem vierfachen Ereignis: am Grab durch Petrus und den Lieblingsjünger, am Grab durch Maria Magdalena, am Osterabend vor zehn Jüngern und vor Thomas. Diese letzte Begegnung schließt mit dem Wort: „Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt. Selig, die nicht sehen und geglaubt haben" (20,29). Dieses Wort macht die Thematik der Ostererzählung deutlich[35].

Am Ostermorgen heißt es vom Lieblingsjünger am Grab: „Und er sah und glaubte" (20,8). Was sah er? Um diese Frage zu beantworten, bedarf es einer genauen Sicht auf den Sinn der Sätze: „Und er sieht die Binden liegen, und das Schweißtuch, das über seinen Kopf hin (geschlagen) war, (sieht er) liegen nicht mit den Binden zusammen, sondern getrennt auf einen Platz aufgewickelt." Das ist offenbar das Zeichen, das er sieht; die Binden sind jene Leinenbänder, die mit Spezerei getränkt das Grabtuch um den Leichnam festhalten; sie liegen leer da, steif und starr, ohne das Grabtuch und ohne den Leichnam, aber unversehrt; das Grabtuch, ein schmales langes Tuch, in das der Leichnam hineingelegt worden war, war ihm über dem Kopf zusammengeschlagen und durch die Binden festgehalten worden; nun liegt es abseits von den Binden zusammengewickelt an einem anderen Ort in der Grabkammer[36]. Das alles ist ein Zeichen, das auf die Auferweckung Jesu hinweist, wie die Zeichen in seiner Geschichte auf seine Herrlichkeit hingewiesen haben. Der Lieblingsjünger nimmt das Zeichen wahr; er sieht am Vorgang den Leichendiebstahl ausgeschlossen und glaubt. Dieser Glaube haftet allein am Zeichen, denn die

[35] Vgl. A. Oepke, Wie entsteht nach den Schriften des NT der Glaube an die Auferstehung Jesu? Wiss. Ztschr. d. K.-Marx-Univers. Leipzig 3 (1953/54), Gesellschaftsw. und sprachw. Reihe 1.

[36] E. G. Auer, Die Urkunde der Auferstehung Jesu, eine Entdeckung (1959), erörtert die Verse 5—8 gründlich; seine Ergebnisse sind beachtlich, wenn auch der Tenor seiner Untersuchung fundamentalistisch ist und darum dem Zeichencharakter des Vorganges bei Johannes nicht gerecht wird.

Notwendigkeit der Auferstehung Jesu, wie sie in der Schrift bezeugt ist, ist ihm noch verborgen. Das wird ausdrücklich in einem mit dem begründenden γάρ angefügten Satz (20,9) gesagt. Das Nichtverstehen der Schrift läßt keinen anderen Glauben zu als den auf das Zeichen sich heftenden Glauben, wie er vom Lieblingsjünger ausgesagt wird. Er steht im Gegensatz zu der Aussage der Maria Magdalena, die in ihrer Trauer nicht einmal das Zeichen versteht, sondern nur das Fehlen des Leichnams wahrnimmt und an Diebstahl denkt (20,2). In einer doppelten Begegnung, der mit Maria Magdalena und der vor den zehn Jüngern, wird der am Zeichen hängende Glaube zur Bedeutsamkeit des Zeichens hingeführt.

Maria Magdalena begegnet dem ihr erscheinenden Auferstandenen, aber sie erkennt ihn nicht, sondern hält ihn für den Gärtner. Nicht nur das Grab ohne den Leichnam, auch die Erscheinung der Engel bedeutet ihr nichts, und die des Auferstandenen mißversteht sie. Ihre Trauer hält sie in diesem Mißverständnis gefangen, und weder das Grab noch die Engel noch die Erscheinung des Auferstandenen selbst vermögen sie zu überwinden. Das vermag erst das sie anredende Wort; als sie ihren Namen aus seinem Munde hört, antwortet sie mit dem glaubensvollen Rabbuni. Der Osterglaube entspringt aus der die menschliche Existenz in ihrer Mitte treffende Anrede, die die personale Gemeinschaft herstellt. Maria Magdalena wird zu Jesu Jüngern entsendet; sie werden seine Brüder genannt, und sie sollen erfahren: Jesu Vater ist ihr Vater, Jesu Gott ihr Gott, und er ist auf dem Weg zum Vater, ein Weg, den er für sie geht (vgl. 14,1—3). Zum ersten Male im Evangelium teilt Jesus mit seinen Jüngern den Vaternamen Gottes, zum ersten Male nennt er sie seine Brüder. Das also ist vollbracht: die in Wort und Glauben gestiftete Gemeinschaft ist durch seine Hingabe in den Tod unverbrüchlich geworden und enthält für sie wie für ihn das ewige Leben.

Darum kann er sie, als er ihnen erscheint, mit dem gleichen Friedensgruß grüßen, mit dem er sie verlassen hat (vgl. 14,27; 16,32f. und 20,19 und 21). Der Friede als die Gemeinschaft mit Gott im Glauben und untereinander in der Liebe ist hergestellt durch ihn; denn dieser Friede ist seine Gabe. Zwischen dem doppelten Friedensgruß aber liegt die Bezeugung seiner Identität: der Gekreuzigte ist der Auferstandene, und der Auferstandene ist der Gekreuzigte (V.20). Das löst die Freude der Jünger aus (V.20, vgl. 16,20—23a). Sie werden seine Zeugen und Boten, die den Menschen seinen Frieden in der Vergebung der Sünden bringen dürfen (20,23). Mit dem Friedensgruß und mit ihrer Aussendung aber ist ein weiteres Geschehen verbunden, das symbolischen Charakter hat: Jesus haucht seine Jünger an und spricht ihnen dabei den Heiligen Geist zu (vgl. dazu 7,39). Der Anhauch läßt erkennen, daß es dabei nicht nur um eine Ausrüstung mit einer Kraft geht, sondern um eine Neuerschaffung ihrer Existenz; denn dieser Anhauch hat einen deutlichen Bezug auf Gn 2,7; dort wird der erste Mensch durch den Anhauch Gottes zu einem beseelten Lebe-

wesen; hier wird der von Gott geschaffene Mensch aus dem Geist neu erzeugt und empfängt darin die Frucht der Auferweckung Jesu.

Bei der Erscheinung des Auferstandenen vor den zehn Jüngern ist Thomas nicht zugegen. Thomas ist im Evangelium gezeichnet als der nüchterne Mann, der sich über den Ernst der Lage Jesu nichts vormacht, aber in dieser Lage ihm die Treue hält und ihn nicht verläßt; in seiner Nüchternheit aber hat er keinen Sinn für alles, was über die begreifbare Wirklichkeit hinausgeht (vgl. Jo 11,16; 14,5). Dieser Mann kann nicht anders als handgreifliche Beweise verlangen, als ihm von der Erscheinung des Auferstandenen berichtet wird. Er wird zum Osterglauben überwunden in dem Augenblick, da er sich von Jesus erkannt sieht[37]. Da betet er an: „Mein Herr und mein Gott", eine Formulierung, die dem gleichzeitigen Kaiserkult entnommen ist; Domitian ließ sich als deus et dominus feiern[38]. Nun fällt das schon erwähnte Wort, das die nichtsehenden Glaubenden selig preist und damit deutlich macht: in seinem Wort, das die Apostel bezeugen, ist er unsichtbar gegenwärtig und überwindet die Herzen zum Glauben durch das Wort; und die an diesem Worte Bleibenden stehen in seiner Gemeinschaft.

Der vierte Evangelist nimmt den Zweifel ernst und versteht den Glauben als Überwindung des Zweifels. Es ist wiederum bedeutsam, daß dem Zweifler Thomas am Ende des Evangeliums der Zweifler Nathanael am Anfang des Evangeliums entspricht. Zweifelt Thomas an der Auferweckung Jesu, so Nathanael an seiner Messianität. Der Zweifel ist also dem Christusereignis gegenüber zweischichtig; er ist Zweifel an seiner Bedeutsamkeit, und er ist Zweifel an Christi ewiger Herrschaft. Auch Nathanael, der junge Schriftgelehrte[39], der aus seiner Kenntnis der Schrift gegen die Botschaft des Philippus Einwendungen erhebt, wird überwunden durch die durchschauende Kraft des Wortes Jesu an ihn; er weiß sich in diesem Wort, das Jesus an ihn richtet, erkannt und durchschaut. Darauf bekennt er die Messianität mit dem Bekenntnis der Gemeinde: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels" (1,49). Im Lehrer, der ihm gegenübertritt, begegnet ihm, ihn erkennend, der Sohn Gottes, der darum Messias ist. Seinem Glauben, der auf der Grundlage des Erkanntseins da ist, wird Größeres verheißen: er wird in Jesus Gott gegenwärtig sehen; an die Stelle der heiligen Stätten tritt die personale Gegenwart Gottes; Bethel, da die Engel Gottes herauf- und herabsteigen, ist nicht ein Ort, sondern eine Person. Dieses damit anklingende Thema wird im Gespräch mit der Samariterin entfaltet (4,20—24). Wird im ersten Teil des Evangeliums der Glaube an

---

[37] An dieser Stelle ist zu beachten, daß Thomas nicht zu einer Berührung Jesu kommt; sie wird angeboten, aber nicht ausgeführt. Diese z.B. von Malern des Vorganges nicht beachtete Zurückhaltung der Erzählung ist bemerkenswert.

[38] Domitian ließ sich dominus et deus nennen; ihm stellt das Bekenntnis am Schluß der Erzählung den gegenüber, der in Wahrheit dominus et deus ist; zu Domitian vgl. E. Stauffer, Christus und die Cäsaren ([3]1952), S. 162 ff.

[39] Die Anrede des Philippus V. 45 und der Hinweis auf den Feigenbaum, unter dem er sitzt, weisen ihn als solchen aus; vgl. Schlatter, Der Evangelist Johannes, S. 61.

Jesus als den vom Vater gesendeten Sohn entfaltet, so wird in der Ostererzählung des Evangelisten der Glaube als Osterglaube sichtbar. Daran kann sich dann das Schlußwort anschließen, das Evangelium sei zu dem Zwecke geschrieben und die in ihm erzählten Zeichen dienten dem Ziele, „daß ihr glaubt" — und dieses „ihr" meint die, die als Nichtsehende durch das Zeugnis der Apostel zum Glauben kommen (vgl. auch Jo 17,20: Nicht nur um diese allein bitte ich, sondern auch um derer willen, die durch ihr Wort an mich glauben) —, „daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und daß ihr als Glaubende in seinem Namen das Leben habt" (20,31).

V.

Das Ernstnehmen des Zweifels hat eine bedeutsame Folge; sie wird darin sichtbar, daß zum Glauben die Erkenntnis gehört. Diese Erkenntnis hat zum Inhalt: Jesus ist der Sohn, ist der Christus, ist der Sieger über den Tod. Der existentielle Vollzug des Glaubens trägt in sich eine Erkenntnis, die ein ontologisch bzw. theologisch zu nennendes Urteil trägt. Das spricht sich in dem bereits erwähnten Bekenntnis des Simon Petrus angesichts des großen Abfalls in Galiläa deutlich aus; als Jesus seinen Jüngern mit seiner Frage die Freiheit zum Weggehen von ihm gibt, stellt Petrus die Frage, zu wem sie weggehen sollten, und begründet sie mit der Aussage: „Wir haben geglaubt und erkannt ..." Petrus weiß keinen, der an Jesu Stelle treten könnte; der in seinem an sie ergangenen Ruf begründete Anschluß an ihn bindet sie, weil sie vom ihm Lebensworte gehört haben, d.h. Worte, die in sich das Leben tragen; und daraus ist die im Glauben enthaltene Erkenntnis gewachsen, er sei der Heilige Gottes. An dem sich anschließenden Wort über Judas wird deutlich: Auch diese Erkenntnis bewahrt nicht vor dem Abfall, wenn nicht das Bleiben am Worte sich vollzieht.

Die Erkenntnis des Glaubens besteht nicht in der Übernahme dogmatischer Formulierungen, so gewiß sie sich in dogmatischen Formulierungen ausspricht, die, wie an Nathanael und Thomas und auch an Petrus deutlich wird, anbetendes Bekenntnis sind. Die Erkenntnis wächst in der Begegnung mit Jesus unter seinem Wort. Das wird an der Begegnung zwischen Jesus und der Samaritanerin deutlich.

In dieser Begegnung übernimmt der vierte Evangelist in einer eindrücklichen Form die synoptische Aussage, daß Jesus sich der Sünder annimmt und sie erwählt; eine gemiedene samaritanische Frau bekommt die Offenbarung des neuen eschatologischen Gottesdienstes zuerst zu hören[40]. Das Werden der Er-

[40] Auf ihre Fragwürdigkeit wird schon dadurch hingewiesen, daß sie in der heißen Mittagsstunde aus dem etwa einen Kilometer von der Stadt entfernten Brunnen von Sichar ihr Wasser holt und nicht aus einer der Zisternen in der Stadt am Morgen oder Abend, zur Zeit, zu der auch andere Frauen ihr Wasser holen. — Die Offenbarung des neuen eschatologischen Gottesdienstes vor der samaritanischen Frau folgt der Darstellung der Ablösung des jüdischen

kenntnis wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sich ihre Christuserkenntnis entfaltet[41]. Sie hält Jesus für einen jüdischen Mann und wundert sich, daß er mit einer Frau, die dazu noch eine Samaritanerin ist, überhaupt spricht, worüber sich auch die Jünger wundern (vgl. 4,9.27). Als Jesus in seiner Antwort vom lebendigen Wasser spricht und die Verhältnisse zwischen sich und ihr richtigstellt — er ist der Gebende und sie die Bittende, während er als der Bittende an sie herangetreten war (V. 7.9.10) —, dämmert ihr die Ahnung auf, Jesus könnte mehr sein als der Vater Jakob; sie hält ihn für einen Zauberer nach Art der samaritanischen Propheten (V. 12). In dieser ihrer Antwort verweigert sie Jesus nicht mehr die Höflichkeitsanrede „Herr" (V. 11.15). Seine Worte vom lebendigen Wasser mißversteht sie zauberhaft. Hinter dem Bilde vom lebendigen Wasser steht das Verlangen des Menschen nach Erfüllung seines Lebens in der Gegenwart vor Gott (vgl. Ps 42,2.3; 143,6; Jr 2,13 u.ö.; auch in religionsgeschichtlichen außerbiblischen Zusammenhängen)[42]. Dieses Verlangen nach Lebenserfüllung hat in der Frau die Form der Lebensgier angenommen, deren Verirrung und Verwilderung ihr Jesus enthüllt. Das führt sie zu der Erkenntnis: „Ich sehe, daß du ein Prophet bist" (4,19). Das ist die höchste religiöse Kategorie, über die sie verfügt. Dieses Urteil führt zu der Frage nach der zwischen Juden und Samaritanern strittigen rechten Anbetung. Wenn man im Auge behält, daß im vierten Evangelium die Einzelgestalt corporate personality ist, dann wird eine Übereinstimmung zwischen der Enthüllung, die Jesus der Frau macht, und dem Vorwurf des Judentums gegenüber Samaria sichtbar — vgl. Joseph Ant. IX 14,3: aus fünf Stämmen zusammengesetzt, von denen jeder seinen Gott hatte, und Jahwe, den sie angenommen haben, ist nicht ihr Gott —, eine Übereinstimmung, die in der Prophetie des in Samaria wirkenden Hosea gründet, nach der Israel Jahwes Verlobte ist. Sieht man dieses Ineinander von Samaritanerin und Samaria, so wächst die Frage nach der rechten Anbetung, vorbereitet im Wort von der Gabe des lebendigen Wassers, mit innerer Notwendigkeit aus dem Gespräch hervor. Für die Samaritanerin, die Jesu Wort von der rechten Anbetung nicht versteht, ist ihre Offenbarung Sache des Messias. Die Frau, die in Jesus einen Propheten sieht, erfährt durch seine Selbstenthüllung, daß er der Messias ist. Dieses Selbstzeugnis nimmt sie, von ihm überwunden, an[43], und als sie in die Stadt zurückkehrt, wird sie zu seiner Zeugin vor den Leuten, die sie bisher gemieden hatten, wobei die Enthüllung ihrer Vergangenheit durch Jesus und seine Messianität im Mittelpunkt ihres Zeugnisses stehen (4,29 f.). Der Umgang

---

Reinigungsdienstes (2,1—12), des Opfer- und Tempeldienstes (2,13—22), dem Ende des jüdischen Lehrertums vor dem Wort von der Neuerzeugung des Menschen von oben (2,23—3,21) und dem Ende der jüdischen Prophetie vor der Erfüllung (3,22—36).

[41] Vgl. dazu L. Schmid, Die Komposition der Samariaszene Jo 4,1—42, ein Beitrag zur Charakterisierung des vierten Evangelisten als Schriftsteller, in: ZNW 28 (1929), 148—158.

[42] Vgl. dazu R. Bultmann, Johannes-Evangelium, S. 133—136.

[43] Dieses Überwundensein wird daran deutlich, daß die Frau vergißt, weshalb sie zum Brunnen gegangen ist; sie läßt ihren Krug stehen (V. 28 f.).

der Samaritaner mit Jesus bringt diese zu der gewissen Erkenntnis ihres Glaubens, in der sich die Begegnung Jesu mit ihnen, die mit der Frau begann, vollendet: Er ist „der Retter der Menschenwelt" (4,42).

Die Erkenntnis dessen, was Jesus ist, kann aber auch in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern wachsen. Das wird deutlich in der Heilung des Blindgeborenen[44]. Die Erzählung beginnt damit, daß Jesus seine Jünger von dem jüdisch-rabbinischen Vergeltungsdenken trennt, in dem sie sich verfangen erweisen. Während ein Rabbi an einem solchen Kranken mit dem Lobpreis des richtenden Gottes vorübergeht, sieht Jesus Gottes Werk, das zu wirken er mit den Seinen berufen ist[45]. Er fragt nicht nach dem Warum der Verschuldung, sondern nach dem Wozu, auf das sich Gottes Wirken richtet. Durch eine Manipulation macht Jesus dem Blinden seine Heilungsabsicht deutlich und entläßt ihn, noch ungeheilt, mit einem Befehl. Im Gehorsam gegen diesen Befehl erlangt er sein Augenlicht wieder. Auf seine Heilung befragt, antwortet er mit der Namensnennung seines Helfers (9,11). Die Erörterungen über ihn, die die Pharisäer entzweien, führen ihn, um seine Stellung in diesem Streit befragt, zu dem Urteil: „Er ist ein Prophet" (9,17). Die Eltern, um ihren Sohn befragt, sagen wohl seine Identität mit dem Geheilten aus, aber halten sich vor jeder weiteren Aussage aus Angst vor dem geistlichen Terror des Synedriums zurück und überlassen ihren Sohn sich selbst (9,20—23). Als er mit einer Beschwörung, mit der Zeugen zu ihrer Aussage veranlaßt werden, zu einer Bezichtigung Jesu als eines Sünders bestimmt werden soll, lehnt er sie unter Berufung auf seine Erfahrung ab (9,24 f.). Als die Pharisäer ihn erneut um seine Heilung befragen, fragt er ironisch zurück, ob sie auch Jesu Jünger werden wollen; als sie ihn daraufhin schmähend angreifen, beruft er sich auf einen Lehrsatz, den er bei ihnen gelernt hat (9,31), und zieht daraus auf Grund seiner Erfahrung die Folgerung: Jesus kommt von Gott (9,32 f.). Seine Gegner belegen ihn mit dem Bann, nachdem sie ihn als totalen und verstockten Sünder gebrandmarkt haben; sie behaupten also, was Jesus zurückgewiesen hatte (vgl. 9,34 mit 9,2 f.). In diesem Augenblick „findet" (9,35) Jesus seinen gebannten Zeugen und bestätigt ihm seinen Glauben mit den Worten: „Du glaubst an den Menschensohn" (9,35). Der Blindgeborene, der der Autorität der Pharisäer unbeirrt widersprochen hatte, ist bereit, auf Jesu Weisung hin zu glauben (V. 36). Da enthüllt sich ihm Jesus als der Menschensohn, wie er sich der Samaritanerin als der Messias enthüllt hatte, und der Blindgeborene bekennt anbetend: „Ich glaube, Herr." In dieser Schlußwendung wird deutlich: Dem Glauben, der aus einem

[44] Der Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen liegt möglicherweise die synoptische Erzählung vom Blinden von Jericho zugrunde; daß aus dem Blinden ein Blindgeborener wird, hat darin seinen Grund, daß an ihm die Erleuchtung sichtbar werden soll, für die der Mensch in seiner irdischen Existenz nicht die Voraussetzungen mitbringt und die ihm als ein Wunder widerfährt.

[45] Das *ἡμᾶς δεῖ* verdient vor dem besser bezeugten *ἐμέ* den Vorrang, nicht nur, weil es lectio difficilior ist, sondern weil es die Jünger aus ihrem Denken in das Wirken Jesu hineinnimmt.

Geschehen erwächst, wohnt inne der vertrauende Anschluß an Jesus, die damit sich vollziehende Erkenntnis und ihr Sich-Aussprechen im Bekenntnis. Der Blindgeborene ist als der an Jesu Wort und Werk Bleibende in die Wahrheit und in ihr zugleich in die Freiheit geführt und wird so zum Bilde des rechten Jüngers (8,31 f.).

Die eben näher bezeichnete Eigenart der Glaubenserkenntnis[46] kommt in dem Verbum *γινώσκειν* insofern zum Ausdruck, wenn man es auf sein hebräisches Äquivalent jada' zurückführt. Danach ist Erkenntnis ein Vorgang, der tief in die menschliche Existenz hineinreicht. Der Begriff wurzelt in der geschlechtlichen Sphäre: Der Mann erkennt seine Frau, wenn er sie sich erwählt, die Frau ihren Mann, wenn sie sich ihm hingibt. Dieser existentielle Grund der Erkenntnis wird im Jo sichtbar. Er läßt Jesus den Erkenntnisvorgang mit den Worten beschreiben: „Ich bin der rechte Hirte, und ich erkenne die Meinen und die Meinen erkennen mich, wie mich der Vater erkennt und ich den Vater erkenne" (10,14 f.). Vier Sätze sind miteinander verschlungen:

1. Der Vater erkennt mich.
2. Ich erkenne den Vater.
3. Ich erkenne die Meinen.
4. Die Meinen erkennen mich.

Der Vorgang hat seinen Grund in der Erkenntnis des Sohnes durch den Vater, d.h. der Vater erwählt sich den Sohn, und der Sohn antwortet dem Vater, indem er sich ihm anvertraut: ich erkenne den Vater. Das begründet die Aussage: „Ich und der Vater sind eins" (10,30). Diese Geschichte zwischen dem Vater und dem Sohn bildet den verborgenen Grund der Geschichte des Sohnes mit den Seinen, in der er als der von Gott Kommende erkannt wird (9,33). Sie beginnt damit, daß der Sohn die Seinen erkennt, d.h. sich erwählt; darin tut er das gleiche, was der Vater an ihm tut (vgl. die Aussagen über die Gleichheit des Handelns des Vaters und des Sohnes 5,17.19—21). Die er sich als die Seinen erwählt, sind die, die ihm der Vater gegeben hat (vgl. 6,37.39; 17, 6.9.11). Auf diese ihre Erwählung hin antworten sie mit der Erkenntnis des Sohnes, d.h. sie vertrauen sich ihm an. Dieses Geschehen wird mit dem Hirtenbild ausgesagt (vgl. 10,27 f.). Es hat sein Ziel in dem, worum Jesus den Vater bittet, als er für die bittet, „die durch ihr Wort an mich glauben", „daß sie alle eines sind, wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß sie ebenfalls in uns seien"; die Einheit zwischen Vater und Sohn (10,30) weitet sich aus zur Einheit der Glaubenden untereinander und dem Ineinandersein des Vaters und Jesu und der Seinen (vgl. auch 14,20.23). Die ganze Geschichte, in der, wie aus den obigen Sätzen 2 + 3 hervorgeht, Jesus der Mittler zwischen dem Vater und den

[46] Auf das Wachsen der Glaubenserkenntnis deutet auch der Abschluß der zwischen Jesus und den Juden geführten Auseinandersetzung in 10,37 f. hin; in der Erkenntnis, daß Jesus im Vater ist und der Vater in ihm, hat der Glaube sein Ziel; sie wird gewonnen aus der Erkenntnis seiner Werke und wird nicht aufgedrängt als ein dogmatisch für wahr zu haltender Satz.

Seinen ist, führt zum Glauben der Seinen, der in sich das Moment der Erkenntnis einschließt, das auf dem Grund der liebenden Anerkennung sich vollzieht. Dieses Ereignis, dem man sich öffnen oder verschließen kann (vgl. 9,39—41), liegt allen Begegnungen zwischen Jesus und den Menschen, die das vierte Evangelium erzählt, zugrunde.

VI.

Von den zuletzt erkannten Zusammenhängen her wird verständlich, warum in den Abschiedsreden, die durch das Zeichen der Fußwaschung eingeleitet werden, für „glauben" und „erkennen" ein neuer Begriff eingeführt werden kann, der das beiden Begriffen zugrunde liegende Motiv des „Sich-Anvertrauens" enthüllt: Jesus liebhaben. Am Halten der Gebote, die die Liebe zum Inhalt haben, wird offenbar, ob einer Jesus liebhat (14,21; 13,34f.; 15,12.17). Die Liebe zu Jesus gründet in der Liebe Jesu zu den Seinen, wie sie vor allem in seiner Lebenshingabe sichtbar wird (10,15; 13,1; 15,13), und ist die Antwort auf seine Liebe und verwirklicht sich in der Liebe zum anderen Menschen (vgl. 13,1.34f.). Darum ist das Halten der Gebote Zeichen der Liebe zu Jesus. Der Geliebte kann nicht anders als wiederum lieben. Zugleich erfährt er in der Liebe Jesu die Liebe des Vaters; mit ihr ist er in der Liebe Jesu geliebt; darin wird sein Mittleramt sichtbar, wie es Jo 10,14f. hatte erkennen lassen (vgl. 14,21.23). Weil nach Jo 14,23 Jesus liebhaben auch auf sein Wort hören und es bewahren heißt, darum ist der, den dieses Wort zur Liebe zu Jesus bewegt, hineingenommen in die volle Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes, während der sich Verschließende sich selbst aus dieser Gemeinschaft ausschließt.

Diesen Tatbestand macht Johannes an Judas sichtbar. Nach einer ersten Erwähnung in 6,70f., die deutlich macht, daß der Abfall bis in den Kreis der Zwölf hineinreicht, wird von ihm bei der Salbung in Bethanien gesprochen. Sie ist nach der voraufgehenden Erweckung des Lazarus als Ausdruck dankbarer Liebe durch die Schwester des Erweckten gestaltet, die in der Salbung ihren Glauben an Jesus als den messianischen König zum Ausdruck bringt, ohne zu ahnen, daß er König durch den Tod hindurch wird und ihre Salbung dadurch zur Todessalbung wird. Judas, der ihr widerspricht, wird durch seinen Widerspruch als der zur Liebe zu Jesus Unfähige charakterisiert. Ihn leiten bei diesem Widerspruch Nützlichkeitserwägungen; der vierte Evangelist bezeichnet ihn in einer ihm eigenen Bemerkung als Dieb und Kassenführer des kleinen Jüngerkreises, d.h. er wird als einer sichtbar, der an Geld und Besitz hängt und sie allem anderen voranstellt. Das verhindert seine Liebe zu Jesus. Die zweite Erzählung, in der er noch einmal in den Vordergrund rückt, ist die von der Fußwaschung. Während Petrus gegen den Dienst, den Jesus ihm tun will, aufbegehrt und nicht begreifen will, daß er vor Gott nur von der Liebe Jesu leben kann, was er durch seine Verleugnung hindurch erfahren muß[47],

[47] Das wird deutlich gemacht durch den Zusammenhang zwischen der Verleugnung (18,15—18.25—27) und dem Wiedersehen mit Jesus mit der dreimaligen Frage nach der Liebe des Petrus zu Jesus (21,17f.).

bleibt Judas bei diesem ganzen Vorgang unbeteiligt. Er hat sich gegen Jesus verschlossen, und er weist auch den letzten Versuch ab, der ihn noch zurückreißen könnte, als ihn Jesus an die zwischen ihnen waltende Mahlgemeinschaft erinnert. So wird er „der Sohn der Verlorenheit" (17,12; vgl. 12,1—8; 13,10. 11.18.21—30), weil er der zur Liebe zu Jesus Unfähige ist[48].

Das Gegenbild zu Judas ist der Jünger, den Jesus liebhat. Er wird in der gleichen Erzählung von der Enthüllung der Verratsabsicht des Judas erwähnt[49]. Er hat seinen Platz an Jesu Seite. Wie der Logos, der in Jesus Fleisch geworden ist, seinen Platz an Gottes Seite hatte und darum der berufene Exeget Gottes ist (1,18), so ist der Lieblingsjünger, der seinen Platz an Jesu Seite hat, der berufene Exeget Jesu. Dieser Anspruch steht hinter dem vierten Evangelium (19,35; 21,24). Er weiß sich von Jesus geliebt und geehrt. Deshalb folgt er ihm auf seinem Weg, begleitet ihn in den Palast des Hohenpriesters (18,15.16); er steht unter dem Kreuz und bekommt die Mutter Jesu anvertraut[50] (19, 26.27), erweist sich also als der Treue, auf den man sich verlassen kann; er nimmt das Zeichen am Ostermorgen wahr und glaubt (20,8) und erkennt am See Genezareth aus dieser seiner Verbundenheit mit Jesus heraus ihn zuerst (21,7). In diesem seinem fraglosen Glauben und seiner menschlichen Treue steht er noch über Petrus, mit dem er immer wieder zusammen erwähnt wird (13,1—30; 18,15—27; 20,2—10; 21,1—23), offenbar ein deutlicher Protest gegen die Überschätzung der Person des Petrus: Wen Jesus liebhat und wer an ihm bleibt und ihm die Treue hält, der ist der rechte Jünger; er kann auch neben Petrus bestehen.

VII.

Der Glaube enthält in sich das Moment der Erkenntnis und der Liebe; beide, Erkenntnis und Liebe, richten sich nicht auf etwas, sondern auf eine Person, auf die Person Jesu Christi. Damit wird deutlich: Glauben ist ein personales Geschehen, das sich unter dem Hören des Wortes Jesu vollzieht. In seiner Darstellung des Glaubens in der johanneischen Literatur setzt R. Bultmann seine

[48] Vgl. dazu Eva Krafft, Die Personen des Johannes-Evangeliums, in: EvTheol 16 (1956), S. 29 f.

[49] Besteht zwischen dem Lieblingsjünger und Lazarus ein innerer Zusammenhang? Von Lazarus heißt es zuerst: den Jesus lieb hat, vgl. 11,3.5.36; im gleichen Zusammenhang begegnet zum ersten Male das die Passion bestimmende Thema der Verherrlichung. Ist Lazarus der Lieblingsjünger und verbirgt sich hinter dieser Gestalt der Verfasser des Evangeliums? Stellt er in der Erweckung des Lazarus seinen Glauben als ein Bekenntnis zu der Leben schenkenden Vollmacht Jesu dar? Die Frage des Lieblingsjüngers hat eine neue gründliche Behandlung erfahren durch Alv Kragerud, Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium, Oslo (1959). K. bestimmt die Gestalt aus der Auseinandersetzung zwischen verfaßtem Gemeindeleiteramt, in Petrus repräsentiert, und den pneumatischen Wanderpredigern in der alten Kirche beim Ausgang der Urchristenheit, die den Typus des Lieblingsjüngers repräsentieren. Unsere Deutung des Lieblingsjüngers im Zusammenhang mit dem Glaubensverständnis des vierten Evangelisten wird durch diese verdienstvolle und interessante Studie nicht berührt.

[50] Der nächstliegende Sinn dieser Szene — vgl. Bultmann, Johannes-Evangelium 521 — scheint uns der zu sein: die Familie Jesu, dargestellt in der Mutter, und die Jüngerschaft, dargestellt im Lieblingsjünger, werden zusammengeführt, vgl. dazu Apg. 1,13.14; ferner Grundmann, Geschichte Jesu Christi (1957), S. 239—241.

Darstellung damit ein, daß er den „Glauben als das Hören des Wortes" darstellt. Indem er darauf aufmerksam macht, daß im Johannes-Evangelium neben der Formel „an ihn bzw. an seinen Namen glauben" πιστεύειν mit dem Dativ konstruiert wird, kommt Bultmann zu dem Satz: „Es liegt nicht so, daß man zunächst ihm Glauben schenken, ihm vertrauen müßte, damit man an ihn glauben kann; sondern man soll ihm glauben, daß man an ihn glauben kann."[51] Nun schließt freilich dieses „Ihm glauben, daß man an ihn glauben kann" das Moment des Vertrauens nicht aus, sondern ein. Wir meinen, daß die dem vierten Evangelium eigene Konstruktion von πιστεύειν mit dem Dativ eben darauf hinweist wie vor allem die von Bultmann nur im Vorübergehen erwähnte Verwendung von „ihn lieben" anstelle von an ihn glauben bzw. ihm glauben. Das Problem scheint uns an der Stelle zu liegen, wo Bultmann einerseits deutlich macht, daß sich im johanneischen Sprachgebrauch „die Einheit des Verkündigers mit dem Verkündigten" ausprägt und andererseits jeder direkte Zugang und jedes direkte Verhältnis zu Jesus oder zu Gott bestritten wird[52]. Was heißt das angesichts der für Bultmann wichtigen Wendung, daß „im verkündigten Wort der Verkündiger selbst begegnet"[53]?

Bultmann beschreibt den Glauben „als eschatologische Existenz"[54]. Als solcher ist er „die in der Überwindung des Anstoßes vollzogene Entscheidung gegen die Welt für Gott"[55]. Die Entscheidung gegen die Welt ist in der Glaubensforderung insofern gefordert, als sie „die Preisgabe der Scheinsicherheit und Lebenslüge, die Bereitschaft, aus dem Unsichtbaren und Unverfügbaren zu leben" verlangt, „also völlig neue Maßstäbe anzunehmen von dem, was Tod und Leben heißt, und das Leben zu empfangen, das Jesus gibt und ist (5,19 ff.; 11,25 f.) und das weltlich nicht aufweisbar ist"[56]. Darin ist die Überwindung des Anstoßes eingeschlossen, der darin besteht, „daß dem Menschen das Leben nur in dem Wort begegnet, das ein bloßer Mensch, Jesus von Nazareth, ihm zuspricht — ein Mensch, der den Anspruch erhebt, daß in ihm Gott begegne, ohne daß er diesen Anspruch für die Welt glaubhaft machen kann"[57]. Dieser Glaube als „Akt der Entweltlichung" ist für Bultmann „Übergang in die eschatologische Existenz", in der der Glaubende „innerhalb der Welt dem weltlichen Sein entnommen ist"[58], ein Vorgang, der immer neu im Hören des Wortes vollzogen werden muß. Diese seine Freiheit von der Welt bewährt der Glaube in der Liebe; weil er Empfang der Liebe Jesu ist, entspringt im Glaubenden aus dem Empfang der Liebe das Lieben[59].

---

[51] Bultmann, Theologie des NT, S. 417.
[52] A.a.a. S. 417 und 431.
[53] A.a.O. S. 417, ThWBNT VI, S. 224.
[54] Theologie, S. 421.
[55] A.a.O. S. 423.
[56] A.a.O. S. 422.
[57] A.a.O. S. 422; an dieser Stelle entsteht die kritische Frage, ob diese Sätze angesichts 1,14; 2,11; 10,37 f. u.a. in dieser Form zutreffend sind; vgl. dazu die Anm. 7 genannte Studie von E. Käsemann zum johanneischen Prolog.
[58] A.a.O. S. 422, 424.
[59] Besonders eindrücklich ist die Zusammenfassung der Frage Glaube und Liebe in Jo in ThWBNT VI, S. 230.

An dieser Stelle setzen wir mit unserer Frage wieder ein. Gewiß gibt es zu dem Erhöhten keinen anderen Zugang als den des Glaubens, und es gibt zu ihm kein anderes Verhältnis als das des Glaubens. Aber — wenn im verkündigten Wort der Verkündiger selbst begegnet und der Glaube der Empfang seiner Liebe ist, dann gibt es im Glauben den direkten Zugang des Erhöhten zum Glaubenden; ihnen gibt er die Vollmacht, Gottes Kinder zu werden, ihnen gibt er im Glauben das Leben; ihnen widerfährt es, was er sagt: „Ich gebe ihnen das ewige Leben und sie werden nicht in Ewigkeit umkommen und nichts wird sie aus meiner Hand reißen" (10,28). Das heißt: in seinem Wort kommt der Erhöhte zu den Seinen, wie er zu seinen Jüngern gekommen ist, schenkt er ihnen seine ihre Existenz bestimmende Liebe, erwählt sie als seine Freunde[60], gibt ihnen seinen Vater als ihren Vater — nimmt sie in seine Gemeinschaft hinein. Der Glaube als „Akt der Entweltlichung" und „Übergang in die eschatologische Existenz" ist das Aufgenommensein in seine unverbrüchliche Gemeinschaft mit dem Vater, an der die Seinen Anteil bekommen. Darum ist der Glaube, der aus dem Hören des Wortes kommt, zugleich der vertrauensvolle Anschluß an ihn, der als der Verkündiger im verkündigten Wort begegnet. Das meinen wir, wenn wir den Glauben ein personales Geschehen heißen, das sich unter dem Hören des Wortes Jesu vollzieht. Das Leben aber, das in diesem Glauben empfangen wird (vgl. 3,16.36; 5,19ff.; 11,25f. u.ö.), ist nicht eine naturhafte Substanz, nicht ein apokalyptischer Vorgang, sondern das Hineingenommensein in seine Gemeinschaft[61]. Jesus, dessen Speise es ist, den Willen

---

[60] Vgl. dazu W. Grundmann, Das Wort von Jesu Freunden (Jo XV, S. 13—16) und das Herrenmahl. Novum Testamentum III (1959), S. 62—69.

[61] An dieser Stelle fällt eine wichtige religionsgeschichtliche Entscheidung. Die antike Vorstellung vom Hades denkt an ein nicht erwünschtes Schattendasein der Toten im Hades, eine Vorstellung, auf deren Hintergrund u.E. Jo 14,2.3 gesehen werden muß: im Vaterhaus bereitet Jesus den Seinen Platz und holt sie zu sich; sein Hingang befreit sie vom Hades. Auf orphischer Grundlage entwirft Sokrates die Vorstellung von der unsterblichen Seele, vgl. dazu R. Guardini, Der Tod des Sokrates, eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton, Phaidon (1956), wonach dem Menschen Unsterblichkeit eignet. Die vorderorientalischen Vegetationskulte entwerfen auf der Grundlage des Werdens und Vergehens und Neuwerdens in der Natur an den Gestalten der sterbenden und auferstehenden Götter in Mysterienkulten eine naturhaft begründete Ewigkeitshoffnung. Die persische Geschichtsreligion gewinnt eine in der Geschichte begründete eschatologisch-metaphysische Auferstehungshoffnung, die in der jüdischen Apokalyptik rezipiert worden ist. Das AT bildet die Vorstellung der Entrückung aus, die auf der Glaubensgrundlage ruht, nach der die Gemeinschaft mit Gott im Tode nicht endet (vgl. Ps 16 und 73 sowie Henoch und Elias), eine Vorstellung, die Apg. 2,22—32 als Schriftbegründung der Auferweckung Jesu herangezogen worden ist. Von hier aus wird die spezifisch neutestamentliche Vorstellung gewonnen, nach der das ewige Leben in der Verbundenheit mit Jesus, dem Lebensspender und dem Überwinder des Todes gegeben ist. Auf dieser Grundlage findet u.E. im Johannes-Evangelium die Aktualisierung der eschatologisch-apokalyptischen Begriffe Leben und Gericht (3,17—21; 5,24—27), Zorn (3,36 — vgl. Anm. 21), Ernte (4,35—38), Auferstehung (11,25f.) und Wiederkunft (14,2f. 18—23 u.a.) statt; ihr Grund liegt darin, daß sich in der Begegnung mit Jesus die eschatologische Entscheidung realisiert.

seines Vaters zu tun, sagt im hochpriesterlichen Gebet sehr betont: „Vater, was du mir gegeben hast, *ich will*, daß wo ich bin, auch jene mit mir seien, daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast vor Grundlegung der Welt" (17,24). Das „mit mir" betont ausdrücklich, daß ewiges Leben vom Vater verliehene Gabe in der Gemeinschaft mit dem Christus ist, die im Hören des Wortes und dem ihm entspringenden Glauben begründet wird. Wenn in 17,3 das ewige Leben als Erkenntnis des allein wahren Gottes und seines Gesandten bestimmt wird, dann hat „erkennen" die von uns bereits herausgestellte umfassende Bedeutung: Auf Grund der im Wort erfahrenen Erwählung (vgl. 15,16) sich vertrauend hingeben und darum erkennen. Darum aber ist der Glaube an den Sohn immer zugleich der Glaube an den Vater (12,44; 14,1; 16,26 f.; 20,17)[62].

Die Entscheidungsschwere dieses Glaubens, die Bultmann herausarbeitet, wird darin deutlich, daß der Sohn von oben her bestimmt ist, während die Menschen von unten her bestimmt sind. Durch den Glauben tritt in ihr Leben die wirkungsmächtige Bestimmung von oben her ein, insofern sie von oben her erzeugt werden (3,3). Das wird 8,23 f. deutlich ausgesprochen. Im Bildwort vom Lichte heißt dieses Geschehen: „Solange ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, damit ihr Söhne des Lichtes werdet" (12,36). Im Glauben an den Sohn, der das Licht ist, bekommen die Menschen die Vollmacht der Gottessohnschaft (1,12) und darin das Leben als die bleibende Gemeinschaft mit ihm[63].

---

[62] Hier liegt eine wichtige thematische Linie vor, die deutlich zeigt, wie das Werk des Sohnes die Aufnahme der Seinen in seine Gemeinschaft mit dem Vater ist.

[63] Wir kommen zu dem gleichen Ergebnis in unserer Auseinandersetzung mit der Theologie R. Bultmanns wie Fr. Neugebauer, Die hermeneutischen Voraussetzungen Rudolf Bultmanns in ihrem Verhältnis zur paulinischen Theologie, KuD 5 (1959), 289—305; die christliche Verkündigung erschließt dem Menschen nicht nur ein neues Verständnis seiner Existenz, sondern setzt sie in ein neues Verhältnis zu Gott.

Gnosis und moderner Nihilismus

Von Hans Jonas

I.

Vor nunmehr zwei Menschenaltern sagte Nietzsche, der Nihilismus, „der unheimlichste aller Gäste", stehe vor der Tür[1]. Inzwischen ist der Gast eingetreten und ist kein Gast mehr, und was die Philosophie betrifft, so versucht der Existentialismus, mit ihm zu leben. In solcher Gesellschaft leben, heißt in einer Krise leben. Die Anfänge der Krise reichen zurück ins 17. Jahrhundert, in dem die geistige Situation des modernen Menschen Gestalt annimmt.

Unter den Aspekten dieser Situation ist einer, den Pascal zuerst mit der ganzen Gewalt seiner Beredsamkeit beschrieben hat: die Einsamkeit des Menschen im physischen Universum der neuzeitlichen Kosmologie. „Verschlungen von der unendlichen Weite der Räume, von denen ich nichts weiß und die von mir nichts wissen, erschaudere ich."[2] Die von mir nichts wissen: mehr noch als die erdrückende Unendlichkeit der kosmischen Räume und Zeiten, mehr als die quantitative Disproportion, das Verschwindende des Menschen als einer Größe innerhalb solcher Dimensionen, ist es das „Schweigen", d. h. die Gleichgültigkeit des Universums gegenüber dem Menschen, das Nichtwissen um menschliche Dinge von seiten dessen, worin alle menschlichen Dinge sich abspielen müssen, was die Einsamkeit des Menschen in der Summe der Wirklichkeit begründet. Als Teil dieser Summe, als ein Stück Natur, ist der Mensch nur ein Schilfrohr, das jeden Augenblick geknickt werden kann von den Kräften jenes immensen Alls, in dem schon die Existenz des Rohres nichts als ein besonderer, blinder Zufall ist — nicht weniger blind, als der Zufall seiner etwaigen Zermalmung. Als *denkendes* Rohr ist er aber gerade nicht Teil der Summe, gehört er nicht zu ihr, sondern ist radikal verschieden, inkommensurabel: denn das Ausgedehnte denkt nicht, so hatte Descartes gelehrt, und Natur ist nichts als ausgedehnte Substanz, res extensa, d. h. Körper, Materie, äußere Größe. Wenn die Natur das Rohr zermalmt, tut sie es gedankenlos, während das Rohr, der Mensch, noch im Zermalmtwerden denkend dessen gewahr ist, daß er zermalmt wird. Er allein in der Welt denkt, nicht weil, sondern obwohl er ein Teil von ihr ist. Wie er nicht mehr teilhat an einem Sinn der Natur, sondern nur noch — durch seinen Leib — an ihrer mechanischen Bedingtheit, so nimmt die Natur nicht teil an seinen inneren Anliegen. Eben dasjenige also, wodurch der Mensch aller Natur überlegen ist, seine einzigartige Auszeichnung, der Geist, resultiert nicht mehr in einer höheren Einordnung seines Seins in die Totalität des Seins, sondern bezeichnet im Gegenteil die unüberbrückbare

[1] F. Nietzsche, Der Wille zur Macht (1887), § 1.

[2] B. Pascal, Pensées, fr. 205; ebd.: „Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich."

Kluft, die ihn vom Rest der Wirklichkeit scheidet. Entfremdet von der Gemeinschaft des Seins in einem Ganzen, macht gerade sein Bewußtsein ihn zum Fremden in der Welt und bezeugt in jedem Akt wahrer Reflektion eben diese Fremdheit.

Dies ist der Zustand des Menschen. Dahin ist der Kosmos, mit dessen immanentem Logos mein eigener sich verwandt fühlen kann; dahin die Ordnung des Ganzen, worin der Mensch seinen Platz hat. Dieser Platz erscheint jetzt als nackter, unbegreiflicher Zufall. „Ich staune (so fährt Pascal in Fr. 205 fort) daß ich hier und nicht dort bin; keinen Grund gibt es, weshalb gerade hier und nicht dort, weshalb jetzt und nicht dann." Den Grund des „Hier" hatte es immer gegeben, solange der Kosmos des Menschen natürliches Heim war, d.h. solange die Welt als Kosmos verstanden war. Aber Pascal spricht von „diesem versprengten Winkel der Welt", worin der Mensch „sich als verirrt betrachte", von „diesem engen Verließ, in dem er sich befindet — ich meine das Universum"[3]. Die äußerste Kontingenz unseres Daseins in dem Ganzen beraubt dieses Ganze des menschlichen Sinnes als eines möglichen Bezugssystems für das Verstehen unserer selbst.

Es liegt aber mehr in dieser Situation als die bloße Stimmung der Heimatlosigkeit, Verlorenheit und Angst. Die Indifferenz der Natur bedeutet auch, daß sie kein Verhältnis zu Zwecken hat. Mit der Ausscheidung der Teleologie aus dem System der natürlichen Ursachen hörte die Natur, selber ziellos und zweckfrei, auf, möglichen menschlichen Zwecken irgendwelche Sanktion zu geben. Ein Universum ohne innerlich begründete Hierarchie des Seins, wie es das Kopernikanische ist, läßt Werte ontologisch ungestützt und das Selbst ist ganz auf sich zurückgeworfen in der Suche nach Sinn und Wert. Sinn wird nicht mehr gefunden, sondern „gegeben"; Wert wird nicht mehr wahrgenommen in der Schau des objektiven Seins, sondern gesetzt als Tat der Wertung. Als Funktion des Willens sind die Zwecke meine alleinige Schöpfung. Wille ersetzt Schau; die Zeitlichkeit des Akts verdrängt die Ewigkeit des „Guten an sich". Dies ist die Nietzschesche Phase der Situation, in der der europäische Nihilismus an die Oberfläche bricht. Nun ist der Mensch allein mit sich.

Die Welt — ein Tor
Zu tausend Wüsten stumm und kalt!
Wer das verlor,
Was Du verlorst, macht nirgends Halt.

So sprach Nietzsche (in „Vereinsamt") und beschloß das Gedicht mit den Worten „Weh dem, der keine Heimat hat!".

[3] Op. cit., fr. 72 „er betrachte sich als verirrt* in diesem versprengten Winkel der Welt und von diesem engen Verließ aus, wo er sich befindet — ich meine damit das [ihm sichtbare] Universum — lerne er ..." (übers. Wasmuth, [5]1954, S. 42).

* Eine Textvariante lautet von hier an: „in der unendlichen Ausdehnung der Dinge, und er staune, daß er in diesem engen Verließ, wo er sich findet, das ihm nur den Blick auf das Universum auftut, das ihm in so erstaunlicher Größe erscheint, wo er selbst nichts ist als ein Pünktchen ..." (Wasmuth, S. 453 f.).

Pascals Universum allerdings war noch ein gottgeschaffenes, und der vereinsamte Mensch, aller weltlichen Stützen beraubt, konnte immer noch sein Herz zu dem jenseitigen Gotte ausstrecken. Aber dieser Gott ist wesentlich ein verborgener Gott, ein *agnostos theos*, und ist nicht erkennbar im Gefüge seiner Schöpfung. Das geschaffene All offenbart nicht des Schöpfers Absicht durch seine Einrichtung, noch seine Güte durch den Überfluß der geschaffenen Dinge, noch seine Weisheit durch deren Zweckmäßigkeit, noch seine Vollkommenheit durch die Schönheit des Ganzen — sondern lediglich seine Macht durch seine eigene Größe, durch seine räumliche und zeitliche Unermeßlichkeit. Denn Ausdehnung, oder das Quantitative, ist ja der einzige der Welt gebliebene Wesenszug, und wenn die Welt überhaupt etwas Göttliches anzeigt, dann eben durch diese Eigenschaft; und was Größe anzeigen kann, ist Macht. Die zur Machtäußerung entleerte Welt aber, wenn einmal der Transzendenzbezug wegfällt, und der Mensch mit ihr — und mit sich — allein gelassen ist, läßt auch zu ihr nur noch den Bezug der Macht übrig, d. h. den der Bemeisterung. Die Kontingenz des Menschen, seiner Existenz hier und jetzt, ist bei Pascal noch eine Kontingenz nach dem Willen Gottes; doch ist dieser Wille, der mich gerade in diesen Winkel der Natur geworfen hat, unerforschlich, und das „Warum" meiner Existenz ist hier so unbeantwortbar wie nur im atheistischsten Existentialismus. Der *deus absconditus*, von dem nichts als Wille und Macht praedizierbar ist, hinterläßt bei seinem Abtreten als sein Erbe den *homo absconditus* — einen Begriff vom Menschen, nur noch charakterisiert durch Wille und Macht, durch den Willen zur Macht, den Willen zu wollen. Für diesen Willen ist selbst die indifferente Natur mehr eine Gelegenheit der Betätigung denn wirkliches Objekt.

Der Punkt nun, auf den es in unserem Zusammenhang ankommt, ist der, daß ein Wandel im Bilde der Natur, d. h. der kosmischen Umwelt des Menschen, am Grunde der metaphysischen Situation liegt, die zum modernen Existentialismus und seinen nihilistischen Aspekten geführt hat. Wenn dies aber so ist, wenn das Wesen des Existentialismus ein gewisser Dualismus ist, eine Entfremdung zwischen Mensch und Welt mit dem Verlüst der Idee eines verwandten Kosmos, kurz: ein anthropologischer Akosmismus — dann ist es nicht notwendigerweise die moderne Naturwissenschaft allein, die eine solche Bedingung schaffen kann. Ein kosmischer Nihilismus als solcher, durch welche historischen Umstände immer hervorgerufen, würde die Bedingung liefern, in der gewisse charakteristische Züge des Existentialismus sich entwickeln können. Und das Ausmaß, in dem dies wirklich der Fall ist, würde eine Probe auf die behauptete Relevanz dieses Elementes für die existentialistische Position sein.

Nun gab es einen Moment in der westlichen Geschichte, den einzigen, der mir bekannt ist, wo unabhängig von allem, was moderner Wissenschaft ähnlich ist, jene Bedingung verwirklicht und mit der ganzen Vehemenz eines kataklysmischen Ereignisses durchlebt worden ist. Dies war die gnostische Bewegung in ihren radikaleren Formen, die die tieferregten ersten drei Jahrhunderte der

christlichen Aera in den hellenistischen Teilen des römischen Reiches und dem anschließenden Osten hervortrieben. Von ihnen können wir daher etwas zu lernen hoffen für das Verständnis des beunruhigenden Phänomens, genannt Nihilismus, und ich möchte hier den Befund vorlegen, soweit dies im Rahmen eines Vortrages möglich ist, und mit allem Vorbehalt, der dem Experiment eines solchen Vergleichs anhaftet.

II.

Die Annahme einer Analogie über so weiten historischen Abstand hinweg ist weniger überraschend als es zunächst scheint, wenn wir daran denken, daß in mehr als einer Hinsicht die griechisch-römische Welt der ersten christlichen Jahrhunderte Parallelen mit der Moderne aufweist. Spengler ging so weit, die beiden Zeitalter für „gleichzeitig" im Sinne seiner Kulturzyklentheorie zu erklären. Danach würden wir heute im Anfang der Kaiserzeit leben. Dem sei wie ihm wolle; sicher ist, daß es mehr als bloßer Zufall ist, wenn wir in so manchen Facetten der späteren Antike uns selbst wiedererkennen — weit mehr jedenfalls als in der klassischen Antike. Die Gnosis ist eine dieser Facetten. Hier freilich ist die Wiedererkennung erschwert durch die Fremdartigkeit der Symbolik, und sie hat den Schock des Unerwarteten gerade für den, der schon etwas von Gnosis weiß, da ihre überschwengliche Phantastik schlecht zur desillusionierten Nüchternheit des Existentialismus zu passen scheint, und ihr religiöser Charakter überhaupt schlecht zu dem wesentlich Irreligiösen, nämlich Nachchristlichen, als welches Nietzsche den modernen Nihilismus definiert. Indessen, ein Vergleich mag nicht unnütz sein.

Ich muß hier darauf verzichten, auf die weitläufigen Fragen einzugehen, die mit dem historischen Phänomen der Gnosis in der gegenwärtigen Forschung verbunden sind. Teils ist die dem Folgenden zugrunde gelegte Sicht der Gnosis unabhängig von der Beantwortung dieser Fragen, teils setzt sie gewisse Antworten auf sie voraus, und der Hinweis sei nicht unterlassen, daß jene Gesamtsicht — es ist die meine — nicht unbestritten ist. Sie sei mir aber für die Zwecke dieser Abhandlung als Hypothese zugestanden. Alle Vielfalt der gnostischen Systeme muß dabei zugunsten einer Abstraktion des Gemeinsamen ignoriert werden.

Der gemeinsame Zug, den es zuerst zu betonen gilt, ist die radikal dualistische Stimmung, die der gnostischen Haltung als ganzer zugrunde liegt und ihre sehr verschiedenen, mehr oder weniger systematischen Äußerungen einheitlich durchzieht. Auf dieser primär menschlichen Grundlage eines leidenschaftlich empfundenen Selbst- und Welterlebens ruhen die artikulierten dualistischen Lehren. Der Dualismus besteht zwischen Mensch und Welt und parallel zwischen Welt und Gott. Es ist ein Dualismus nicht komplementärer, sondern konträrer Größen; es ist *einer*, denn der zwischen Mensch und Welt wiederholt auf der Erfahrungsebene den zwischen Welt und Gott und wird von ihm als seinem theoretischen Grunde abgeleitet; wenn man nicht umgekehrt sagen

will, daß die transzendente Lehre des Welt-Gott-Dualismus dem immanenten Erlebnis der Mensch-Welt-Entzweiung als ihrem Erfahrungsgrunde entstammt. In dieser dreigliedrigen Polarität gehören Mensch und Gott gegenüber der Welt zusammen, sind aber dieser wesenhaften Zusammengehörigkeit zum Trotz eben durch die Welt getrennt. Dem Gnostiker ist dies Gegenstand der geoffenbarten Erkenntnis und es bestimmt die gnostische Eschatologie. Wir mögen darin die Projektion seiner Grunderfahrung sehen, die sich dergestalt ihre eigene Offenbarungswahrheit schuf. Allem voraus liegt dann das Gefühl einer absoluten Kluft zwischen dem Menschen und dem, worin er sich findet — der Welt. Es ist dieses Gefühl, das sich in der Form objektiver Lehre expliziert. In ihrem theologischen Aspekt besagt diese Lehre, daß das Göttliche der Welt fremd ist und keinen Anteil am physischen Universum hat; daß der wahre Gott, absolut transmundan, durch die Welt weder offenbart noch auch nur angezeigt wird und daher der Unbekannte ist, der total Andere, und unerkennbar nach jeder welthaften Analogie. Entsprechend besagt der kosmologische Aspekt der Lehre, daß die Welt gottfremd oder das Gottfremde schlechthin ist; daß sie nicht eine Schöpfung der Gottheit, sondern die eines niederen Prinzips ist, dessen Gesetz sie vollzieht. Und der anthropologische Aspekt schließlich lehrt, daß des Menschen inneres Selbst, das Pneuma („Geist" im Gegensatz zu „Seele" = *psyche*) nicht Teil der Welt ist, nicht zur Schöpfung und Herrschaft der Natur gehört, sondern innerhalb dieser Welt so transzendent und in weltlichen Kategorien so unerkennbar ist wie sein außerweltliches Gegenstück, der unbekannte Gott.

Daß die Welt von jemand — einem oder mehreren — geschaffen sei, gilt allgemein im mythologischen Stil für ausgemacht, obwohl vielfach eine fast unpersönliche Notwendigkeit dunklen Triebes bei ihrer Genesis waltet. Aber wer immer ihr Schöpfer ist, der Mensch schuldet ihm keine Ergebenheit und seinem Werk keine Achtung. Sein Werk, obwohl es rätselhafterweise den Menschen in sich befaßt, bietet sowenig wie sein Wille das Richtmaß menschlichen Verhaltens. Als tief von der Gottheit abgesunkene Macht, auf die selbst der Mensch von seinem gottnäheren Geiste aus herabsehen kann, hat der Weltschöpfer vom wahren Göttlichen eben nur die Macht des Wirkens behalten, aber eines Wirkens ohne Einsicht und Güte. So schuf der Demiurg die Welt in Unwissenheit und Leidenschaft.

Daher ist die Welt das Produkt, ja die Verkörperung der Negation des Wissens. Was sie offenbart, ist unerleuchtete und daher bösartige Gewalt, die dem Willen zu Herrschaft und Zwang entspringt. Der Ungeist dieses Willens ist der Geist der Welt, dem Verstehen und Liebe fremd sind. Die Gesetze des Universums sind die Gesetze dieser Herrschaft und nicht der göttlichen Weisheit. Macht wird so zum Hauptaspekt des Kosmos, und sein inneres Wesen ist Wissenslosigkeit *(agnosia)*. Die positive Ergänzung dazu liegt in der Tatsache, daß das wahre Wesen des Menschen das Wissen ist — das Wissen um sich selbst und um Gott. Dies bestimmt seine Situation als die des potentiell Wissenden

inmitten der Wissenslosigkeit, des Lichten inmitten der Finsternis, und dieses Verhältnis liegt am Grunde seines Fremd- und Alleinseins in der dunklen Weite des Alls.

Dieses All hat nichts mehr von der Verehrungswürdigkeit des griechischen Kosmos. Verächtliche Epitheta werden von ihm gebraucht: „Diese kläglichen Elemente" *(paupertina haec elementa)*, „diese kleine Zelle des Schöpfers" *(haec cellula creatoris)*[4]. Es ist immer noch Kosmos, Ordnung, aber tyrannische und dem Menschen nicht verwandte Ordnung. Ihre Anerkennung ist gemischt aus Furcht und Respektlosigkeit, aus Zittern und Trotz. Der Makel der Natur liegt nicht in einem Mangel an Ordnung, eher in ihrer allzu durchdringenden Vollständigkeit. Das Werk des Demiurgen, unerleuchtet wie es ist, ist doch ein System des Gesetzes. Aber das kosmische Gesetz, einst als Ausdruck der Vernunft verehrt, mit der menschliche Vernunft im Akte der Erkenntnis kommunizieren kann, ist jetzt nur noch im Aspekt des Zwanges gesehen, der die Freiheit des Menschen vereitelt. Der kosmische Logos der Stoiker, der mit Vorsehung identisch war, ist ersetzt durch *Heimarmene*, versklavendes kosmisches Fatum.

Dies Fatum wird ausgeübt von den Planeten, oder allgemein der Gestirnwelt, den personifizierten Exponenten des unerbittlichen Gesetzes des Alls. Der Wandel im Gefühlsgehalt des Begriffs Kosmos ist nirgends eindringlicher symbolisiert als in dieser Entwertung des vormals göttlichsten Teils der sichtbaren Welt, der Himmelssphären. Der gestirnte Himmel, den Griechen seit Pythagoras die reinste Verkörperung der Vernunft im All und der Garant seiner Harmonie, starrt dem Menschen nun mit dem Blick fremder Macht und Notwendigkeit ins Gesicht. Ihm nicht mehr wesensverwandt, aber immer noch mächtig, sind die Sterne zu Tyrannen geworden — gefürchtet, aber auch verachtet, weil niedriger als der Mensch. Hören wir Plotin. „Sie [so sagt er empört von den Gnostikern], die noch den niedrigsten Menschen des Brudernamens würdigen, verweigern rasenden Mundes diesen Namen der Sonne, den Sternen des Himmels, ja der uns verschwisterten Weltseele selbst!" (Enn. II 9, 18). Wer ist „moderner" — Plotin oder die Gnostiker? „Sie sollen aufhören [so sagt er anderswo] mit dem Schauerdrama von den Schrecknissen, die sich in den Himmelssphären abspielen sollen. . . . Wenn schon der Mensch ein Wertvolles ist vor den anderen Lebewesen, wieviel mehr sie (die Gestirne), die nicht zur Tyrannei im All sind, sondern um ihm Ordnung *(kosmos)* und Regel zu verleihen" (13). Wir hörten, was die Gnostiker von dieser Regel hielten. Mit der Vorsehung hat sie nichts zu tun und menschlicher Freiheit ist sie feind. Unter diesem entgöttlichten und dämonisierten Himmel wird der Mensch sich seiner Verlorenheit bewußt. Von ihm umschlossen, seiner Macht ausgeliefert, aber durch den Adel seiner Seele ihm überlegen, weiß er sich nicht als Teil, sondern als Gefangenen des umschließenden Systems.

---

[4] Marcion, nach Tertullian.

Und wie Pascal ist er erschreckt. Seine einsame Andersheit, die sich in dieser Verlorenheit entdeckt, bricht aus im Gefühl der Angst. Angst als Antwort der Seele auf ihr In-der-Welt-Sein ist ein stehendes Thema der gnostischen Literatur. Es ist die Reaktion auf die Entdeckung jener Situation, tatsächlich selber ein Element in dieser Entdeckung: Angst bezeichnet das Erwachen des inneren Selbst vom Schlafe oder Rausch der Welt. Denn die Macht der Sterngeister oder des Kosmos überhaupt ist nicht nur die äußerliche des physischen Zwanges, sondern viel mehr noch die innerliche der Überfremdung oder Selbstentfremdung. Seiner selbst gewahr werdend entdeckt das Selbst zugleich, daß es sich nicht wirklich zu eigen hat, sondern der unwillkürliche Vollstrecker kosmischer Eingebungen ist. Erkenntnis, Gnosis, kann den Menschen von dieser Knechtschaft befreien. Aber da der Kosmos dem Leben und Geiste entgegengesetzt ist, so kann die rettende Erkenntnis nicht auf Einfügung in das kosmische Ganze und auf Einwilligung in sein Gesetz zielen, wie stoische Weisheit es tat, welche Freiheit in der wissenden Zustimmung zur sinnvollen Notwendigkeit des Ganzen suchte. Für die Gnostiker sollte im Gegenteil die Entfremdung zwischen Mensch und Kosmos auf die Spitze getrieben werden, um der Erlösung des inneren Selbstes willen, das nur so zu sich kommen kann. Die Welt muß überwunden werden, und die zum Machtsystem degradierte Welt kann nur durch Macht überwunden werden. Zwar handelt es sich um alles andere als technologische Meisterung. Die Macht der Welt wird überwunden einerseits durch die Macht des Erlösers, der von außen in ihr geschlossenes Gefüge bricht, andrerseits eben durch die Macht des von ihm gebrachten Wissens, das als magisches Instrument den Zwang der Sterne bezwingt und der Seele einen Pfad durch ihre Ordnungen bahnt. So verschieden dies von der modernen Machtbeziehung des Menschen zur Weltkausalität ist, so liegt doch eine ontologische Ähnlichkeit in der formalen Tatsache, daß die Begegnung von Macht mit Macht die einzige zum Naturganzen übriggelassene Beziehung ist.

III.

Bevor wir weitergehen, laßt uns fragen, was hier passiert ist mit der alten Idee des Kosmos als eines göttlich geordneten Ganzen. Nichts der modernen Wissenschaft ähnliches war beteiligt an dieser katastrophalen Entwertung und geistigen Entleerung des Universums. Wir brauchen nur zu beobachten, daß in der gnostischen Epoche dies Universum gründlich dämonisiert wurde. Dennoch führt eben dies, zusammen mit der Idee vom transzendenten, akosmischen Selbst, zu eigentümlichen Analogien mit Phänomenen des Existentialismus in unserer Zeit. Was, wenn es nicht Wissenschaft und Technologie waren, veranlaßte für die fraglichen Gruppen damals den Zusammenbruch der klassischen Kosmosfrömmigkeit, auf der so viel von der antiken Ethik beruhte?

Die vollständige Antwort ist unbekannt und würde sicher komplex sein. Ein Aspekt wenigstens mag aber angezeigt werden. Was wir vor uns haben, ist der Bankerott der antiken Lehre vom Teil und Ganzen, und man muß wohl nach

sozialen und politischen Ursachen dafür suchen. Die Lehre der klassischen Ontologie, wonach das Ganze früher und besser ist als seine Teile, dasjenige, um dessentwillen sie sind und worin sie daher nicht nur den Grund, sondern auch den Sinn ihrer Existenz haben — diese axiomatische Lehre hatte in der späteren Antike die soziale Basis ihrer Gültigkeit eingebüßt. Das lebende Beispiel eines solchen Ganzen war die Polis gewesen, in deren übergreifendem Leben das kurzlebige Tun der einzelnen seine Möglichkeit, sein Maß und seine höhere Dauer hatte. Im tugendgemäßen Handeln, das vom Ganzen seine Norm empfing, verwirklichte der Bürger sich selbst, indem er durch es gleichzeitig das Ganze am Leben und vortrefflich erhielt. Mit der politischen Abdankung der Stadtrepubliken in den Diadochenmonarchien und schließlich im römischen Weltreich verlor das Polis-Bürgertum seine konstruktive Funktion und seinen geistigen Ort. Die neuen Großstaaten versagten sich einem vergleichbaren Verhältnis. Aber das axiomatische Prinzip überlebte die Bedingung seiner konkreten Geltung. Stoischer Pantheismus, überhaupt die nacharistotelische Physiko-Theologie, substituierte für die Beziehung zwischen Bürger und Polis die zwischen Individuum und Kosmos als dem größeren lebenden Ganzen. Durch diese Substitution wurde das klassische Prinzip vom Teil und Ganzen theoretisch in Kraft gehalten, obwohl es nicht mehr die praktische Situation des Menschen widerspiegelte. Jetzt heißt der Kosmos „die große Polis der Götter und Menschen", und ein Bürger des Universums, ein *cosmopolites* zu sein, ist das Ziel, auf das sich das isolierte Individuum ausrichten soll. Die Sache des Weltalls soll es als seine eigene ansehen (da es eine andere nicht mehr sein eigen nennen kann), sich mit ihr direkt, über alle Zwischenglieder hinweg, identifizieren und sein inneres Selbst, seinen Logos, zum Logos des Ganzen in Einklang bringen.

Ein praktischer Aspekt dieser Identifizierung bestand in der Bejahung und loyalen Ausführung der Rolle, die jedem vom Ganzen zugeteilt war, an eben dem Platze und in der Eigenschaft, die kosmisches Schicksal bestimmt hatte. „Seine Rolle spielen" — dies Wortbild, wie der ganze Theatervergleich, mit dem die stoische Ethik so gerne arbeitet, verrät das Fiktive der Position. Die zu agierende Rolle ersetzt die zu vollbringende wirkliche Aufgabe. Die Spieler auf der Bühne handeln, als ob die Handlung ihre Entscheidung wäre und als ob es auf den Erfolg ihres Tuns ankäme. Worauf es wirklich ankommt, ist nur, gut zu spielen und nicht schlecht, ohne wirkliche Relevanz des Ergebnisses. Die Akteure, tapfer spielend, sind ihre eigenen Zuschauer.

Die Rede von der zu spielenden Rolle verbirgt hinter ihrer Bravado eine tiefe Resignation, und es bedarf nur eines Wechsels der Haltung, um das große Schauspiel ganz anders anzusehen. Kümmert sich das Ganze wirklich um den Teil, der ich bin? Die Stoiker behaupteten es, indem sie kosmisches Schicksal mit Vorsehung gleichsetzten. Und bedeutet mein Teil, wie immer ich ihn spiele, wirklich etwas für das Ganze? Die Stoiker behaupteten es, indem sie den Kosmos mit der Polis verglichen. Aber eben dieser Vergleich zeigt die Künstlichkeit

der Konstruktion; denn im Gegensatz zu dem, was für die Polis gilt, läßt sich meine Wichtigkeit für den meinem Einfluß entzogenen Kosmos nicht glaubhaft machen, und mein Teil in ihm ist von einseitiger Passivität.

Nun war das angestrengte Pathos, mit dem die Integration des Menschen im Seinsganzen mittels der angeblichen Wesensverwandtschaft weiterbehauptet wurde, ein heroischer und durch Jahrhunderte erfolgreicher Versuch der Intelligenz, mit der Würde des Menschen auch nach dem Verlust der Polis eine positive Moral zu bewahren und die lebensspendende Kraft des ursprünglich politischen *arete*-Ideals in die veränderten Verhältnisse hinüberzuretten. Aber die neuen und atomisierten Massen des Weltreichs, die nie an jener noblen Tradition teilgehabt hatten, konnten auch anders auf eine Situation reagieren, der sie sich passiv ausgesetzt fanden: einer Situation, wo der Teil bedeutungslos für das Ganze ist, und das Ganze seinen Teilen fremd. Die Aspiration des gnostischen Einzelnen war nicht, den ihm vom Ganzen zugemessenen Teil darzustellen, sondern selbst und eigentlich zu sein, „authentisch" zu existieren. Das Gesetz des Imperiums, unter dem er sich fand, war die Dispensation einer äußeren Gewalt, und denselben Charakter hatte für ihn das Gesetz des Alls, das kosmische Schicksal, dessen irdischer Vollstrecker der Weltstaat war. Der Begriff des Gesetzes als solchen wurde in all seinen Aspekten hiervon betroffen — als Naturgesetz, politisches Gesetz und Moralgesetz. Damit kommen wir zu unserem Vergleichsthema zurück.

IV.

Die Untergrabung der Idee des Gesetzes, des Nomos, führt zu ethischen Folgerungen, in denen die nihilistische Komponente des gnostischen Akosmismus, und zugleich die Analogie zu gewissen modernen Gedankengängen, noch offenkundiger wird als im kosmologischen Aspekt. Ich meine den gnostischen *Antinomismus*, die Verneinung jeder Gesetzesverbindlichkeit. Es ist sogleich zuzugeben, daß die Leugnung objektiver Norm in Gnosis und Existentialismus auf sehr verschiedenem theoretischen Niveau entwickelt wird, und daß der gnostische Antinomismus primitiv erscheint im Vergleich zu der begrifflichen Subtilität und historischen Selbsterhellung des modernen Gegenstückes. Was im einen Fall liquidiert wurde, war die sittliche Erbschaft von tausend Jahren antiker Zivilisation; im andern Fall kommen hierzu zweitausend Jahre christlicher Metaphysik als Hintergrund der Idee eines Sittengesetzes.

Nietzsche bezeichnete die Wurzel der nihilistischen Situation mit den Worten „Gott ist tot", und meinte primär den christlichen Gott. Die Gnostiker, hätten sie die metaphysische Basis ihres Nihilismus ähnlich formulieren wollen, hätten nur sagen können „der Gott des Kosmos ist tot", d. h. tot als Gott — er hat für uns aufgehört, göttlich zu sein und unserem Leben Richtung zu geben. Offenbar ist in diesem Fall die Katastrophe weniger total, aber das Vakuum, das sie ließ, wenn auch nicht so bodenlos, war verstörend genug. — Für Nietzsche

ist der Sinn des Nihilismus, „daß die obersten Werte sich entwerten“ [5], und der Grund dieser Entwertung ist „die *Einsicht*, daß wir nicht das geringste Recht haben, ein Jenseits oder ein An-sich der Dinge anzusetzen, das ‚göttlich‘, das leibhafte Moral sei“ [6]. Im Verein mit der Rede vom Tode Gottes bestätigt dieser Satz die Feststellung Heideggers, „daß die Namen Gott und christlicher Gott im Denken Nietzsches zur Bezeichnung der übersinnlichen Welt überhaupt gebraucht werden. Gott ist der Name für den Bereich der Ideen und der Ideale.“ [7] Da von diesem Bereich allein „Werte“ ihre Sanktion ableiten können, so bedeutet sein Schwinden, d. h. der „Tod Gottes“, nicht nur die tatsächliche Entwertung der obersten Werte, sondern den Verlust der Möglichkeit verpflichtender Werte überhaupt. Um nochmals Heideggers Nietzsche-Interpretation zu zitieren: „Das Wort ‚Gott ist tot‘ bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft.“ [8]

In einem paradoxen Sinn paßt dies auch auf die gnostische Position. An sich ist natürlich ihr extremer Dualismus das gerade Gegenteil einer Aufgabe der Transzendenz. Der außerweltliche Gott stellt sie ja in der radikalsten Form dar. In ihm ruft das absolute Jenseits durch die kosmischen Sphärenhüllen hindurch. Aber diese Transzendenz, anders als die Ideenwelt Platos oder der Weltherr des Judentums, steht in keiner positiven Beziehung zur sinnlichen Welt. Sie ist nicht deren Essenz oder Ursache, sondern ihre Verneinung und Aufhebung. Der vom Demiurgen verschiedene gnostische Gott ist der total andere, fremde, unbekannte. Wie sein innermenschliches Gegenstück, das Pneuma, dessen verborgene Natur sich nur in der negativen Erfahrung der Andersheit und der undefinierbaren Freiheit offenbart, hat dieser Gott mehr vom *nihil* als vom *ens* an sich. Eine Transzendenz ohne normative Beziehung zur Welt gleicht einer Transzendenz, die ihre wirkende Kraft verloren hat. Mit anderen Worten, hinsichtlich des Verhältnisses des Menschen zu der ihn umgebenden Wirklichkeit ist dieser verborgene Gott eine nihilistische Konzeption: kein Gesetz geht von ihm aus — keins für die Natur und somit auch keins für menschliches Handeln als Teil der Naturordnung.

Auf dieser Grundlage ist das antinomistische Argument der Gnostiker so einfach wie z. B. das von Sartre. Da das Transzendente schweigt, so sagt Sartre, da „es kein Zeichen in der Welt gibt“, so reklamiert der verlassene und sich selbst überlassene Mensch seine Freiheit, oder vielmehr, es bleibt ihm nichts übrig, als sie auf sich zu nehmen: er „ist“ diese Freiheit, da der Mensch „nichts als sein eigenes Projekt ist“, und „alles ist ihm erlaubt“ [9]. Daß diese Freiheit verzweifelter Art ist und, als kompaßlose Aufgabe, mehr Angst als Jubel einflößt, ist eine Sache für sich.

---

[5] Der Wille zur Macht, § 2.
[6] A.a.O. § 3.
[7] M. Heidegger, Holzwege, S. 199.
[8] A.a.O. S. 200.
[9] J. P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, p. 33 f.

In gnostischen Überlegungen trifft man manchmal die antik-konventionelle, bloß subjektivistische Form des antinomistischen Arguments: nichts ist von Natur gut oder böse, die Dinge an sich sind indifferent, nur nach menschlicher Meinung sind Handlungen gut oder schlecht. Der geistige Mensch in der Freiheit seines Wissens hat den Gebrauch aller. Doch nicht Relativismus ist die wahre Wurzel des gnostischen Antinomismus; denn der letzte Ursprung jener „menschlichen Meinung", durch die Handlungen gut oder schlecht werden, ist nach gnostischer Anschauung nicht der Mensch selber, sondern die Welt und ihr Demiurg. Plotin erkannte deutlich den Zusammenhang zwischen dem Fehlen einer Tugendlehre und der Weltverachtung bei den Gnostikern. „Noch dreister [als Epikur] im Tadel gegen den Herrn der Vorsehung und die Vorsehung selbst mißachten sie alle Gesetzlichkeit dieser Welt und die Tugend, die vom Beginn der Zeit sich unter Menschen ausgebildet hat" (Enn. II 9, 15). Denn der letzte Grund alles sogenannten Moralgesetzes ist den Gnostikern derselbe wie der des Naturgesetzes: die beiden sind komplementär als innerer und äußerer Aspekt des einen kosmischen Determinismus und seines Anschlages auf die menschliche Freiheit. Beide emanieren vom Weltherrn als Instrumente seiner Macht, wie es im Doppelaspekt des jüdischen Gottes als Schöpfer und Gesetzgeber zutage tritt. So wie das physische Gesetz, das Fatum, die Leiber in das allgemeine System fügt, so das moralische Gesetz die Seelen, indem es sie dem demiurgischen Regime gefügig macht. Insoweit als das Prinzip dieses Moralgesetzes „Gerechtigkeit" ist, nämlich Lohn- und Strafgerechtigkeit (vor allem letztere), hat es im Psychischen denselben Zwangscharakter wie das kosmische Schicksal im Physischen. „Die Weltschöpfer-Engel setzten ‚gerechte Werke' ein, um durch solche Lehre die Menschen in Knechtschaft zu bringen" (Simon Magus). Wer gegebenen Normen gehorcht, der verzichtet auf die Autorität seines Selbst.

Wir können hier nicht den anarchischen und oft libertinistischen Konsequenzen dieser Lehre nachgehen. Übrigens kann die praktische Konsequenz libertinistisch oder asketisch sein: die eine kündigt der Natur Gefolgschaft durch Exzeß, die andere durch Enthaltung. Die eine macht aus der Erlaubnis zu allem manchmal geradezu die positive Aufgabe, alles ohne Scheu durchzuvollziehen, um die ganze Freiheit zu bewähren — der Keim der faustischen Idee, die sich in der Tat zu der Gnosis zurückverfolgen läßt. In jedem Fall handelt es sich um Leben außerhalb objektiver Norm. Freiheit durch Mißbrauch und Freiheit durch Nichtgebrauch des Naturreiches sind so nur alternative Ausdrucksweisen desselben Akosmismus. Von dieser Wurzel her ist es ersichtlich, daß für den Gnostiker, weit über das bloß skeptische Argument des Subjektivismus hinaus, in der Absage an jede Norm ein positives metaphysisches Interesse involviert war: es ist die Behauptung der authentischen Freiheit des Selbst. Es ist aber zu beachten, daß diese Freiheit nicht Sache der „Seele" *(psyche)*, sondern des „Geistes" *(pneuma)* ist. Die Seele ist durch das Moralgesetz so passend determiniert wie der Leib durch das Naturgesetz. Sie ist selber ein

Teil der Naturordnung, geschaffen vom Demiurgen oder den Planeten, um das fremde Pneuma, den undefinierbaren inneren Kern der Existenz, zu umhüllen. Im normativen Gesetz übt der Schöpfer Kontrolle über das Seinige aus. Der psychische Mensch, definierbar in seiner Natur, z. B. als Sinnen- und Verstandeswesen, ist immer noch natürlicher Mensch, und seine Essenz kann sowenig das pneumatische Selbst bestimmen, wie nach existentialistischer Ansicht irgendeine determinative Essenz die sich entwerfende Existenz präjudizieren darf.

Hier sei es erlaubt, ein Argument Heideggers zu vergleichen. In seiner Schrift „Über den Humanismus" macht Heidegger gegen die klassische Definition des Menschen als *animal rationale* geltend, daß diese den Menschen in die *animalitas*, Tierheit, setzt, nur spezifiziert durch eine Differenz, die als bestimmte Qualität innerhalb des Genus *animal* fällt. Dies, so behauptet Heidegger, heißt den Menschen zu niedrig ansetzen[10]. Ich will nicht darüber streiten, ob hier nicht ein verbaler Mißbrauch mit dem Wort *animal* getrieben wird. Wichtig für uns ist die Abweisung jeder definierbaren „Natur" des Menschen, die seine Existenz einer vorbestimmten Essenz unterstellen und ihn damit zum Teil einer objektiven Ordnung von Essenzen im Naturganzen machen würde. In dieser Konzeption einer trans-essentiellen, sich frei entwerfenden Existenz sehe ich etwas Vergleichbares zum gnostischen Begriff von der trans-psychischen Negativität des unweltlichen Pneuma. Was keine Natur hat, hat keine Norm, nur was einer Ordnung der Naturen — z. B. einer Schöpfungsordnung — angehört, hat eine Natur. Nur wo es ein Ganzes gibt, gibt es ein Gesetz. In der abschätzigen Auffassung der Gnostiker trifft dies auf die *psyche* zu, die zum kosmischen Ganzen gehört. Der *pneumatikos* aber, keiner Ordnung angehörig, ist über dem Gesetz, jenseits von Gut und Böse, sich selbst Gesetz in der Kraft seines „Wissens".

V.

Worum nun aber ist dieses Wissen, diese Erkenntnis, die nicht der „Seele", sondern dem „Geiste" eigen ist und worin das geistige Selbst Erlösung von der kosmischen Knechtschaft findet? Eine berühmte valentinianische Formel faßt den Gegenstand der Gnosis folgendermaßen zusammen: „Was uns frei macht, ist die Erkenntnis, wer wir waren, was wir wurden; wo wir waren, wohinein wir geworfenwurden; wohin wir eilen, wovon wir erlöst werden; was Geburt ist und was Wiedergeburt."[11] Eine wirkliche Exegese müßte den ganzen gnostischen Mythos entfalten. Ich begnüge mich mit einigen formalen Bemerkungen.

Zunächst beobachten wir die dualistische Gruppierung der Termini in antithetischen Paaren, und die eschatologische Spannung zwischen ihnen mit ihrer unumkehrbaren Richtung von der Vergangenheit zur Zukunft. Ferner bemerken wir, daß die Ausdrücke durchweg Begriffe nicht von Sein, sondern von

[10] Heidegger. Über den Humanismus. Frankfurt 1949, S. 13.
[11] Clemens Alex., Experta ex Theodoto 78, 2.

Geschehen und Bewegung bezeichnen. Das Wissen ist von einer Geschichte, in der es selber ein kritisches Ereignis ist. Unter diesen Bewegungsbegriffen ist der des Hineingeworfenseins in etwas uns eigentümlich vertraut. Bei Heidegger, in „Sein und Zeit", ist bekanntlich die „Geworfenheit" ein Fundamentalcharakter des Daseins und seiner Selbsterfahrung. Soweit mir bekannt, ist der Terminus ursprünglich gnostisch. In der mandäischen Literatur ist er stehend; das Leben ist in die Welt geworfen, das Licht in die Finsternis, die Seele in den Körper. Er drückt die mir angetane Gewalt aus, die mich ungefragt hat sein lassen, wo ich bin und was ich bin, die Passivität meines mich Vorfindens in einer Welt, die ich nicht gemacht habe und deren Gesetz nicht das meine ist. Darüber hinaus aber verleiht das Bild vom Wurfe dem Ganzen der so begonnenen Existenz eine Qualität des Dynamischen. In unserer Formel ist diese aufgenommen im Bilde des „Eilens" auf ein Ziel oder Ende zu. Ausgeworfen in die Welt und im Wurfe fortfahrend, wirft sich das Leben in die Zukunft.

Dies bringt mich zu der letzten Bemerkung à propos der valentinianischen Formel: daß nämlich in ihren temporalen Bestimmungen kein Raum für eine Gegenwart ist, bei deren Gehalt das Wissen verweilen und in seiner Anschauung den Vorwärtsschwung anhalten könnte. Es gibt Vergangenheit und Zukunft, woher wir kommen und wohin wir eilen, und die Gegenwart ist nur der Augenblick der Erkenntnis selber, die Peripetie von der einen zur andern in der höchsten Krise des eschatologischen Jetzt. Ein entscheidender Unterschied allerdings zu den modernen Parallelen ist der: obwohl geworfen in die Zeitlichkeit, hatten wir der gnostischen Formel gemäß unsern Ursprung in der Ewigkeit und haben so auch unser Ziel in der Ewigkeit. Dies stellt den innerweltlichen Nihilismus in einen metaphysischen Horizont, der dem modernen Gegenstück fehlt.

Um zu diesem Gegenstück noch einmal zurückzukehren, lassen Sie mich Ihnen eine Beobachtung vorlegen, die dem aufmerksamen Leser von „Sein und Zeit" sich aufdrängen muß. Heidegger entwickelt dort eine „Fundamental-Ontologie" gemäß den Weisen, in denen das Dasein existierend sein eigenes Sein unterhält und damit die verschiedenen Sinne von Sein überhaupt konstituiert. Diese Weisen sind expliziert in einer Anzahl von Kategorien, die Heidegger vorzieht „Existentiale" zu nennen. Ungleich den Kantischen Kategorien artikulieren sie primär nicht Strukturen der Objektivität, sondern Bewegtheitsstrukturen der inneren Zeit, in denen sich das Selbst als fortwährendes Ereignis im Verhalten zu etwas „zeitigt". Daher müssen sich in den Existentialen die drei Horizonte der Zeit — Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft — darstellen und sozusagen unter sie aufteilen lassen. Wenn wir nun versuchen, Heideggers Daseinskategorien unter diese drei Titel zu ordnen, so machen wir eine auffallende Entdeckung. Jedenfalls fiel sie mir sehr auf, als ich mich damals, nicht lange nach dem Erscheinen des Buches, der Mühe unterzog, ein Diagramm ganz in der klassischen Manier einer Kategorientafel aufzuzeichnen. Es ist die

Entdeckung, daß die Kolonne unter dem Titel „Gegenwart" praktisch leer bleibt — wenigstens soweit Modi eigentlicher Existenz in Frage kommen. Dies ist eine extrem abgekürzte Feststellung. Tatsächlich wird viel über die existentielle „Gegenwart" gesagt, aber nicht als unabhängige Dimension eigenen Rechtes. Denn die existentiell „eigentliche" Gegenwart ist die Gegenwart der „Situation", die ganz durch das *Verhältnis* zur Zukunft und Vergangenheit konstituiert ist. Sie blitzt auf im Lichte der Entscheidung, wenn der Entwurf der Zukunft auf die gegebene Vergangenheit (die Geworfenheit) zurückkommt und in dieser Begegnung den „Augenblick" hervorbringt: Augenblick, nicht Dauer, ist der temporale Modus dieser „Gegenwart" — ein Erzeugnis der beiden anderen Zeitextasen, eine Funktion ihrer ruhelosen gegenseitigen Dynamik, keine eigene Dimension des Aufenthalts. Losgelöst aber von diesem Zusammenhang innerer Bewegtheit, für sich allein, bezeichnet bloße „Gegenwart" gerade Versäumnis eigentlicher Zukunft-Vergangenheits-Relation im „Verfallensein" an Gerede, Neugier und das Man: ein Versagen der Spannung echter Existenz, eine Art Erschlaffung des Seins. In der Tat, „Verfallenheit", ein negativer Begriff, ist *das* Existential, das in der Tafel die „Gegenwart" repräsentiert, sie somit als abkünftigen und mangelhaften Modus der Existenz ausweist.

Es besteht also die ursprüngliche Feststellung: alle wesentlichen Kategorien der Existenz, die ihr Eigentlichseinkönnen begründen, fallen in korrelaten Paaren unter die Titel von Vergangenheit und Zukunft. Faktizität, Gewesenheit, Geworfenheit, Notwendigkeit, Schuld sind existentiale Modi der Vergangenheit; Existenz, Sichvorwegsein, Sorge, Entwurf, Entschlossenheit, Vorlaufen zum Tode sind existentiale Modi der Zukunft. Keine Gegenwart bleibt, worin echtes Dasein verweilen könnte. Abspringend von seiner Vergangenheit wirft sich das Dasein in den Entwurf seiner Zukunft; sieht sich konfrontiert mit seiner äußersten Grenze, dem Tod; kommt von diesem Blick ins Nichts zurück auf seine schiere Faktizität, das schlechthin Gegebene seines dies und hier und jetzt Gewordenseins und trägt dies übernehmend und „wiederholend" vorwärts mit seinem todes-erzeugten Entschluß. Da ist keine Gegenwart, worin zu verweilen wäre, nur die Krisis zwischen Gewesen und Zukünftig, der zugespitzte Augenblick auf der Messerschneide der Entscheidung, die vorwärts stößt.

Dieser atemlose Dynamismus hatte eine enorme Anziehung für den zeitgenössischen Geist. Es liegt aber ein Rätsel in dieser Verflüchtigung der Gegenwart als des Ortes echter Gehalte, in seiner Reduktion zum ungastlichen Nullpunkt bloßer formaler Entschlossenheit. Welche metaphysische Lage steht dahinter? Hier ist eine weitere Beobachtung zu machen. Es gibt doch außer der existentialen „Gegenwart" des Augenblicks auch die Gegenwart von Dingen. Gewährt nicht ihre Anwesenheit, meine Mitgegenwart mit ihnen, auch mir eine Gegenwart anderer Art? Aber wir lernen von Heidegger, daß Dinge primär „zuhanden" sind, d. h. brauchbar oder besorgbar, daher bezogen auf

den Entwurf der sorgenden Existenz, daher mit einbezogen in die Zukunft-Vergangenheit-Dynamik. Allerdings können sie auch zu bloß „vorhandenen" neutralisiert werden, zu indifferenten Objekten, und der Modus der Vorhandenheit ist ein objektives Gegenstück zu dem, was auf der existentialen Seite die Verfallenheit ist, falsche Gegenwart. Das nur noch Vorhandene, das Da der bloßen Naturdinge, ist da zum bloßen Hinsehen außerhalb der Relevanz der existentiellen Situation und des sorgenden Umgangs. Es ist Sein, entblößt und entfremdet zum bloßen Gegenstand. Dies ist der Seinssinn, der hier der Natur für den Bezug der Theorie verbleibt — ein mangelhafter Seinssinn —, und der Bezug, in dem sie so vergegenständlicht ist, ist ein mangelhafter Modus der Existenz, ihr Abfall von der Zukünftigkeit der Sorge in die müßige Gegenwart der Neugier. (Ich spreche hier immer von „Sein und Zeit", nicht vom späteren Heidegger, der gewiß *kein* „Existentialist" ist.)

Diese existentialistische Entwertung der Natur spiegelt offenbar ihre spirituelle Entleerung durch die moderne Naturwissenschaft wieder, und diese hat etwas gemein mit der gnostischen Naturverachtung. Nie hat eine Philosophie sich so wenig um die Natur gekümmert wie der Existentialismus, für den sie keine Würde behalten hat.

Das Hinblicken auf das, was da ist, auf die Natur, wie sie an sich ist, auf das Seiende, nannten die Alten *theoria*, Kontemplation. Wenn aber der Kontemplation nur noch das irrelevant Vorhandene verbleibt, verliert sie die Würde, die sie einst hatte — und ebenso verliert die Gegenwart sie, in der sie den Anschauenden festhält durch die Gegenwart ihrer Objekte. *Theoria* hatte diese Würde wegen ihrer platonischen Voraussetzung — weil sie in den Formen der Dinge ewige Objekte erfaßte, eine Transzendenz unveränderlichen Seins, die durch die Transparenz des Werdens hindurchscheint. Unveränderliches Sein ist immerwährende Gegenwart, und an ihr kann die Kontemplation teilhaben in den kurzen Dauerspannen zeitlicher Gegenwart.

Es ist also Ewigkeit, nicht Zeit, die Gegenwart gewährt und ihr einen eigenen Status im Fluß der Zeit gibt; und es ist der Verlust der Ewigkeit, der für den Verlust einer echten Gegenwart verantwortlich ist. Solch ein Verlust der Ewigkeit ist das Verschwinden des „Bereiches der Ideen und der Ideale", worin Heidegger den wahren Sinn von Nietzsches Diktum „Gott ist tot" sieht: mit anderen Worten, der unbedingte Sieg des Nominalismus über den Realismus. Daher ist dieselbe Ursache, die am Grunde des Nihilismus liegt, auch am Grunde der radikalen Zeitlichkeit von Heideggers Bild der Existenz, worin die Gegenwart nichts als der Moment der Krisis zwischen Vergangenheit und Zukunft ist. Wenn Werte nicht entdeckt werden in der Schau des Seins (wie das Gute und das Schöne bei Plato), sondern gesetzt werden als Entwürfe des Willens, dann in der Tat ist Existenz zu fortwährender Zukünftigkeit verurteilt, mit dem Tode als Ziel; und eine bloß formale Entschlossenheit, zu sein, ohne einen *nomos* für den Entschluß, wird zum Vorlauf vom Nichts zum Nichts. In den schon zitierten Worten Nietzsches: „Wer das verlor, was du verlorst, macht nirgends Halt."

VI.

Noch einmal führt unsere Untersuchung zurück zum Dualismus zwischen Mensch und *physis* als dem metaphysischen Hintergrund der nihilistischen Situation. Ein kardinaler Unterschied zwischen gnostischem und existentialistischem Dualismus ist nicht zu übersehen: Der gnostische Mensch ist geworfen in eine widergöttliche und daher widermenschliche Natur; der moderne Mensch in eine gleichgültige. Erst letzteres bedeutet das absolute Vakuum, den wirklich bodenlosen Abgrund. Das Feindliche, Dämonische ist immer noch anthropomorph, vertraut selbst in seiner Fremdheit, und der Gegensatz als solcher gibt dem Dasein Richtung — zwar eine negative Richtung, aber eine, die hinter sich die Sanktion der negativen Transzendenz hat, zu der die Positivität der Welt der qualitative Widerpart ist. Nicht einmal diese antagonistische Qualität ist der neutralen Natur der modernen Wissenschaft gewährt, und dieser Natur kann keinerlei Richtung abgewonnen werden. Das macht den modernen Nihilismus um vieles radikaler und verzweifelter, als gnostischer Nihilismus mit all seinem Schrecken vor der Welt und seiner Auflehnung gegen ihre Gesetze je sein konnte. Daß die Natur sich nicht kümmert, ist der wahre Abgrund. Daß nur der Mensch sich kümmert, in seiner Endlichkeit nichts als den Tod vor sich, allein mit seiner Zufälligkeit und der objektiven Sinnlosigkeit seiner Sinnentwürfe, ist wahrlich eine präzedenzlose Lage.

Aber eben dieser Unterschied, der die größere Tiefe des modernen Nihilismus enthüllt, stellt auch seine Selbsteinstimmigkeit in Frage. Der gnostische Dualismus war bei aller Phantastik wenigstens widerspruchslos. Die Idee einer dämonischen Natur, gegen die das Selbst sich zu gewinnen hat, ist sinnvoll. Wie aber steht es mit einer indifferenten Natur, die dennoch in ihrer Mitte das enthält, dem sein eigenes Sein etwas bedeutet? Die Rede vom Geworfensein in die Welt ist ein Überrest von einer dualistischen Metaphysik, zu dessen Gebrauch der metaphysiklose Standpunkt kein Recht hat. Was ist der Wurf ohne den Werfer und ohne einen Ort, woher? Eher sollte der Existentialist sagen, daß das Menschenwesen — bewußtes, sorgendes, fühlendes Selbst — *von* der Natur hervorgeworfen worden ist. Wenn in blinder Weise, dann ist das Sehende ein Erzeugnis des Blinden, das Sich-Kümmernde ein Erzeugnis des Unbekümmerten, eine teleologische Natur unteleologisch hervorgebracht.

Stellt dieses Paradox nicht den ganzen Begriff einer indifferenten Natur, diese Abstraktion der Naturwissenschaft, in Frage? So gründlich ist der Anthropomorphismus aus dem Naturbegriff verbannt worden, daß selbst der Mensch nicht mehr anthropomorph aufgefaßt werden darf, sofern auch er nichts als ein Zufall jener Natur ist. Als Produkt des Indifferenten muß auch sein Sein indifferent sein. Dann würde die Begegnung mit seiner Sterblichkeit nur die Reaktion rechtfertigen: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot." Es hat keinen Sinn, um das zu sorgen, was keine Sanktion in einer schöpferischen Absicht hinter sich hat. Wenn aber die tiefere Einsicht Heideggers richtig ist, daß angesichts unserer Endlichkeit wir finden, daß es uns

darum geht, nicht nur daß wir, sondern auch wie wir existieren, dann muß die bloße Tatsache, daß es ein solches *Interesse* irgendwo in der Welt gibt, auch die Ganzheit qualifizieren, die diesen Tatbestand enthält; und erst recht, wenn sie ihn hervorgebracht hat.

Der Bruch zwischen Mensch und totalem Sein ist am Grunde des Nihilismus. Die logische Fragwürdigkeit des Bruches, d. h. eines Dualismus ohne Metaphysik, also eines Dualismus mit monistischer Voraussetzung, macht seine Tatsache nicht weniger wirklich, noch seine Alternative annehmbarer: Der gebannte Blick auf das isolierte Selbst, zu dem er den Menschen verurteilt, mag sich eintauschen wollen gegen einen monistischen Naturalismus, der mit dem Bruch zugleich die Idee des Menschen als Menschen beseitigen würde. Zwischen dieser Scylla und jener Charybdis, ihrer Zwillingsschwester, schwankt der moderne Geist. Ob ihm ein dritter Weg offen steht, einer, der die dualistische Entfremdung vermeidet und doch genug von der dualistischen Einsicht bewahrt, um die Menschlichkeit des Menschen zu erhalten — dies herauszufinden ist Sache der Philosophie.

Gott, das Nichts und die Kreatur

Eine dogmatische Erwägung zum christlichen Schöpfungsglauben

Von Peter Brunner

Unsere Überlegungen wollen eine dogmatische Erwägung sein. Der Ort, an dem eine solche Erwägung möglich wird, ist gekennzeichnet durch die im Glauben ergriffene Verkündigung der aus der Heiligen Schrift entbundenen Heilsbotschaft. Eine dogmatische Erwägung ist vermittels der im Glauben ergriffenen Heilsbotschaft auf die Schrift bezogen. In einer solchen Erwägung üben die Worte der Schrift ihre führende, erleuchtende und bestimmende Macht aus kraft ihrer durch die Verkündigung vermittelten Gegenwart im Glauben des Hörenden. In solcher Gegenwart ereignet sich ein Zusammenklang von Worten der Schrift, die hinsichtlich ihrer Entstehung um viele Jahrhunderte auseinanderliegen. In solcher Gegenwart ereignet sich auch ein Zusammenklang von solchen sachlichen Inhalten der Schriftworte, die bei der Entstehung dieser Worte noch weit auseinanderlagen.

Indem die dogmatische Erwägung in dieser spezifischen Weise auf die Schrift bezogen ist, ist sie eben damit auf den Inhalt des Heilsglaubens bezogen. Der, der eine dogmatische Erwägung anstellt, denkt darüber nach, was der Glaube glaubt. Dem Glauben ist das, was er glaubt, gewiß je und je gegenwärtig. Aber der Glaube erkennt nicht unmittelbar das Ganze seines Inhaltes, der ihm je und je gegenwärtig wird. Hier setzt die dogmatische Erwägung ein. In ihr fragt der Glaube nach dem Ganzen seines Inhaltes. Er fragt nach der Beziehung, in der die Vielheit seiner mannigfaltigen Inhalte zu seiner Einheit steht. Die dogmatische Erwägung ist das Mittel, durch das der Glaube sich vor sich selbst Rechenschaft gibt über seinen Inhalt, indem er ihn vermittels jenes spezifischen Rückbezuges auf die Schrift in seinem gefügten Sinngehalt als ein Ganzes verstehend ergreift. In der dogmatischen Erwägung beugt sich der Glaube auf dem Grunde des in der Heilsbotschaft erschlossenen Wortes zu seinem eigenen Inhalt zurück, um in solcher Reflexion eben das, was der Glaube glaubt, in der Mannigfaltigkeit und in der Einheit seiner Bezüge denkend und erkennend zu vergegenwärtigen. So ist die dogmatische Erwägung ein Mittel, um die Erkenntnis des Glaubens auszusprechen. Diese Erkenntnis löst sich weder vom Wort noch vom Glauben. Sie führt an keiner Stelle über das im Glauben und im Wort Gegebene hinaus. Aber sie zeigt, was im Wort und im Glauben tatsächlich gegeben ist.

Dazu kommt ein Letztes. Indem die dogmatische Erwägung in der genannten Weise sich auf die Erkenntnis des im Glauben Gegebenen richtet, kann sie nicht davon absehen, daß eine solche Erkenntnisbemühung sich im Medium des Denkens vollzieht. Weil der Glaube aus dem *Wort* der Verkündigung ge-

boren ist, wird sein Inhalt in der Glaubensreflexion durch *Denken* erkannt. Denn Wort, Gedanke und Denken können nicht voneinander gelöst werden. Das Denken, das sich in der dogmatischen Erwägung vollzieht, kann und darf sich nicht absperren von der Gesamtheit des mit unserer geistigen Existenz notwendig verbundenen Denkens. Die dogmatische Erwägung prüft wagend, abwägend, abtastend, wie weit die in ihr sich vollziehende Glaubenserkenntnis in der Gesamtheit des mit unserer geistigen Existenz notwendig verbundenen Denkens trägt. Die dogmatische Erwägung prüft, ob und inwiefern die Glaubenserkenntnis ein Licht auf jene Gesamtheit unseres Denkens wirft, bestimmte Möglichkeiten dieses Denkens notwendig verwirklicht, andere Möglichkeiten ebenso notwendig verschließt und wieder andere in der Schwebe läßt. So gewiß der aus dem Wort geborene Glaube die eine, alles bestimmende Mitte des christlichen Lebens ist, so gewiß macht sich diese, das Menschliche in seiner Ganzheit bestimmende Macht des Glaubens auch dort bemerkbar, wo der Glaube in der dogmatischen Erwägung seinen eigenen Inhalt denkt und wagend die Tragweite seiner Selbsterkenntnis im Bereiche des Denkens abwägt.

Unsere dogmatische Erwägung richtet sich auf einen Teilaspekt des christlichen Schöpfungsglaubens. Der Teilaspekt, den wir hier ins Auge fassen, tritt dadurch hervor, daß wir unsere Aufmerksamkeit vor allem auf den „antignostischen" Charakter des christlichen Schöpfungsglaubens richten. Dabei kommt es uns auf den bleibenden prinzipiellen Gegensatz des christlichen Glaubens zu bestimmten Prinzipien eines „gnostischen" Denkens an. Die vorstehende Abhandlung von *Hans Jonas* über die sachlichen Zusammenhänge zwischen gnostischem Denken und modernem Nihilismus zeigt die Notwendigkeit, über die geschichtliche Gestalt der bei den Kirchenvätern erfolgten Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Gestalt der Gnosis hinauszugehen und die prinzipielle Andersheit der christlichen Glaubensinhalte einem Denken gegenüber aufzuweisen, das mit innerer Notwendigkeit zu einer nihilistischen Entleerung der kreatürlichen Wirklichkeit führt. Der christliche Schöpfungsglaube widersetzt sich einer solchen nihilistischen Entleerung vor allem durch folgende Inhalte:

1. Die Kreatur steht auf Grund ihrer Erschaffung in einem das Ganze des kreatürlichen Seins bestimmenden Bezug zu Gottes ewigem Heilsratschluß. Die Erschaffung der Kreatur ist daher unmittelbar auf das Heil der Erlösung und der Neuschöpfung bezogen.

2. Der Kreatur wohnt auf Grund ihrer Erschaffung unverlierbar ein im menschlichen Wort teilweise aussagbarer Logos ein, der sie über dem Abgrund des Nichts im Sein erhält. Die Grenze zum Nichts hin vermag die Kreatur nie zu überschreiten.

3. Der Kreatur ist auf Grund ihrer Erschaffung unverrückbar ihr wesentliches Sein vorgeschrieben. Darum ist sie nicht von sich aus mächtig, ihr eigenes wesentliches Sein aus sich zu entwerfen.

4. Der Mensch und die außermenschliche Kreatur stehen auf Grund ihrer Erschaffung in einer unlöslichen, von Gott gefügten Gemeinschaft, die Sein und Geschick beider betrifft. Indem der christliche Glaube denkt und lebt, was er glaubt, hält er diese Verbundenheit von Mensch und außermenschlicher Kreatur notwendig fest.

Diese vier „antignostischen" Grundpfeiler des christlichen Schöpfungsglaubens bilden die perspektivischen Fluchtpunkte der folgenden dogmatischen Erwägung. Diese vier Fluchtpunkte konvergieren ihrerseits in dem einen dreieinigen Gott. Indem der christliche Schöpfungsglaube Bezeugung dieses einen dreieinigen Gottes ist, deckt er den letzten Grund für seinen Widerspruch gegen die nihilistische Entleerung der kreatürlichen Wirklichkeit auf. Indem wir jene vier „antignostischen" Grundpfeiler als Bezeugungen des christlichen Gottesglaubens verstehen, erkennen wir sie gleichzeitig in ihrer Zusammengehörigkeit, in der Gemeinsamkeit ihrer tragenden Kraft. Wir verstehen, wie sie sich gegenseitig tragen und stützen, weil sie gegründet und gehalten sind durch die Tat Gottes des Schöpfers. Darum betrachten wir jene vier Grundpfeiler nicht in Isolierung je für sich, sondern in ihrer festgefügten Verbundenheit, indem wir der einen Tat Gottes nachdenken, die diese Grundpfeiler gesetzt hat.

In Schellings Philosophie der Offenbarung finden sich in den einleitenden Überlegungen der zwölften Vorlesung folgende Sätze: „Hieraus erhellt also, daß jener Gedanke *des* Seyenden, d. h. einer letzten aller Differenz entkleideten Substanz des Seyns, nicht ein an sich notwendiger ist, wofür die Anhänger des Parmenides oder des Spinoza ihn ausgeben, sondern doch nur ein relativ notwendiger; denn, wenn ich bis an die Grenze alles Denkens gehen will, so muß ich ja auch als möglich anerkennen, daß überall nichts wäre. Die letzte Frage ist immer: Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? Auf diese Frage kann ich nicht mit bloßen Abstraktionen von dem wirklichen Seyn antworten."

Ob die Philosophie auf diese Frage überhaupt antworten kann und wie sie das gegebenenfalls tun könnte, bleibe dahingestellt. Wenn der christliche Schöpfungsglaube sich in einer dogmatischen Reflexion über seinen eigenen Inhalt Rechenschaft geben will, wird er diese „letzte Frage" nicht umgehen können; er wird sie vielmehr an die Spitze seiner Überlegungen stellen müssen. Für den christlichen Schöpfungsglauben nimmt jene Schellingsche Frage folgende Gestalt an: „Warum ist überhaupt Kreatur, warum ist nicht Gott allein?"

Eine Frage, die lauten könnte: „Warum ist Gott?", kann es für eine dogmatische Besinnung nicht geben. Das Sein Gottes hat kein Warum. Gäbe es einen Grund dafür, daß Gott ist, dann wäre Gott nicht Gott, er wäre nicht. Gott gehört nicht zu dem Etwas, für dessen Sein es einen Grund geben könnte. Das, für dessen Sein es möglicherweise einen Grund gibt, ist alles, was nicht Gott ist und doch ist. Alles, was nicht Gott ist, und doch ist, ist notwendig Kreatur. Zwischen Gott und Kreatur ist nichts Mittleres, ebensowenig wie über Gott

noch ein Höheres, etwa ein Fatum, sein könnte. Es läßt sich kein tiefgreifenderer Unterschied denken als der Unterschied zwischen Gott und Kreatur. So tief greift dieser Unterschied, daß es keinen Begriff gibt, der Gott und Kreatur zu einer Einheit zusammenfaßte. Das All umschließt keineswegs Gott und Kreatur. Wohl umschließt Gott das All, aber Gott gehört nicht zum All. Gott steht dem All gegenüber. Er ist der Schöpfer des All. Das All ist der Inbegriff der Kreatur. Das All ist eben dadurch zum All zusammengeschlossen, daß es von dem *einen* Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, *erschaffen* ist.

Auch der Inbegriff des Seins vermag Gott und Kreatur nicht als eine beide übergreifende Klammer zusammenzuschließen. Zwar sagen wir sowohl von Gott aus, daß er ist, als auch von der Kreatur, daß sie sei. Darin zeigt sich das Geheimnis der Beziehung zwischen Gott und Kreatur an, auf das unsere Reflexion gerichtet ist. Aber wir müssen von der Kreatur das Sein in einer ganz anderen Weise aussagen als von Gott. Streng genommen kann nur von Gott gesagt werden, daß er *ist*. Gott *hat* nicht ein Sein, er *ist* sein Sein selbst, er empfängt nicht sein Sein von wo anders her, auch nicht von einem von ihm unterschiedenen Sein her, sondern er ist ausschließlich aus sich und durch sich und in sich selbst der, der er ist, und das, was er ist. Die Kreatur dagegen hat das, was sie an Sein hat, durch Gottes Tat empfangen und empfängt es in jedem Nu durch ihn. Kreatur *wurde* und gewordene Kreatur ist stets in einem *Werden*. Die Kreatur hat ihr gegenwärtiges Sein im Schreiten von ihrem verwirklichten Sein zu ihrem noch nicht verwirklichten Sein. Es läßt sich zeigen, daß diese Struktur des kreatürlichen Seins der Kreatur wesenhaft zukommt. Auch im eschatologischen Telos selbst wird die Kreatur in ihrer Teilhabe an Gottes Herrlichkeit und ihrer Verwirklichung der Verherrlichung Gottes nie an ein absolutes „Ende" ankommen, obwohl sie dort in der Ruhe Gottes ruht. Die Kreatur ist nie Herr ihres Seins. Seinsmächtig ist Gott allein, der Kreatur kommt stets nur eine Ermächtigung oder eine Erlaubnis in Hinsicht auf das Sein zu. Gott selbst und damit das Sein Gottes selbst umgreift das Sein der Kreatur, nicht ein von Gott und der Kreatur abziehbares und beide umschließendes Sein. Darum ist die Frage: „Warum ist Gott?" schlechterdings unmöglich.

Die Frage: „Warum ist nicht nichts?" bedeutet also in dem Zusammenhang unserer Reflexion: Warum ist nicht Gott allein, sondern Gott *und* Kreatur? Diese Frage ist für die dogmatische Besinnung eine notwendige Frage. Die Notwendigkeit dieser Frage zeigt an, daß Kreatur selbst nicht notwendig sein muß. Nicht weil Gott ist, ist auch Kreatur. Die Kreatur ist weder eine notwendige Emanation aus der Gottheit noch eine notwendige Manifestation des schöpferischen Lebens Gottes. Die Kreatur ist nicht ein polares Gegenüber zu Gott, so daß, wenn Gott ist, auch Kreatur sein müßte. Die Kreatur ist auch nicht in diesem Sinn ein Gegenüber zu Gott, daß Gott nur im Gegenüber zu dem, was nicht Gott ist und doch ein Seiendes ist, erst in Wahrheit Gott wäre, so wie wir Menschen etwa erst im Gegenüber zu einem Du uns als ein Ich erfassen. Gott bedarf schlechterdings nichts außerhalb seiner selbst, um der zu

sein, der er ist. Gottes gottheitliches Sein erfährt keine Verwirklichung, sondern ist perfektisch wirklich von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Damit haben wir erkannt, daß es keinen notwendigen Grund dafür gibt, daß überhaupt Kreatur ist. Daß Kreatur ist, gründet in einer absolut freien Selbstbestimmung Gottes. Gott kann allein sein und doch Gott sein. Aber Gott will nicht allein sein, er will, daß Kreatur sein soll, ja, er will noch mehr, er will, daß Kreatur *mit ihm* sein soll. Daß Kreatur ist, ist gewiß kein Zufall. Aber daß Kreatur ist, ist der Inbegriff des Kontingenten. Das Sein ist der Kreatur schlechthin zugefallen durch die freie Tat des Schöpfers. Gottes Wille, daß Kreatur sein soll, geht dem tatsächlichen Sein der Kreatur voraus. Dieses Vorausgehen ist absolut. Denn Gottes Wille, daß Kreatur sein soll, geht dem tatsächlichen Sein der Kreatur um eine Ewigkeit voraus. Gott wurde nicht, er ist von Ewigkeit. Die Kreatur wurde, sie hat einen Anfang mit der Zeit.

Für den christlichen Schöpfungsglauben ist es entscheidend, daß der Wille Gottes, mit dem er die Kreatur will, in seinem Inhalt näher bestimmt werden kann. Gerade in dieser inhaltlichen Bestimmung des Schöpferwillens Gottes zeigt sich der Gegensatz des christlichen Glaubens zu jeder Form von Gnosis in seiner radikalen Schärfe. Der Wille Gottes, daß Kreatur sein soll, ist identisch mit dem Willen Gottes, daß solche Kreaturen sein sollen, die in Lebensgemeinschaft mit ihm selige Kreaturen sind. Ja, man muß sogar einen Schritt weitergehen und sagen: Nur weil Gott selige Kreaturen will, will er überhaupt Kreatur. Wir hören dazu zwei Schriftworte:

„Der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus ...
hat uns erwählt in ihm vor Grundlegung der Welt,
daß wir heilig und ohne Makel seien vor ihm.
In Liebe hat er uns zuvor bestimmt zur Sohnschaft durch Jesus Christus hin zu ihm,
nach dem freien Entschluß seines Willens
zum Lobpreis der Glorie seiner Gnade" (Eph. 1,4).

„In ihm (dem Sohn) haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden.
Er ist die Ikone des unsichtbaren Gottes,
Erstgeborener vor aller Kreatur.
Denn in ihm ward erschaffen alles
im Himmel und auf Erden,
das Sichtbare und das Unsichtbare,
Throne, Herrschaften, Ursprungsmächte, Vollzugsgewalten,
das All ist durch ihn erschaffen und zu ihm hin
und er ist vor allem und das All hat in ihm seinen Bestand" (Kol. 1,14 ff.).

Wie diese Schriftworte im Zusammenhang mit anderen verwandten Aussagen der Schrift den Inhalt des christlichen Schöpfungsglaubens bestimmen, kann hier nur sehr verkürzt, nur in der für unsere Überlegung wichtigen Hinsicht angedeutet werden. Auf diese für unsere Überlegung wichtige Hinsicht sollen uns drei Aussprüche von Theologen hinweisen, die zeitlich vor der

für unsere Generation bestimmenden Wende in der neueren Theologie lehrten. Der erste stammt von Johann Tobias Beck: „Die ganze Weltentwicklung hat ... nicht nur ihre teleologische Spitze oder ihren letzten Zweck in Christus, sondern hat in ihm auch ihren Grund und ihren Anfang, ihre ideale und reale Ursache; also ätiologisch und ontologisch wie teleologisch ist die Welt in Christo bestimmt. *Die Erlösungsbestimmung in Christo fällt daher zusammen mit der Schöpfungsbestimmung.*"[1] In die gleiche Richtung weist folgendes Wort Martin Kählers: „Kann aber die Verwirklichung des göttlichen Zweckes an unserer Welt unter Absehen von seiner Verwirklichung durch das Heil nicht einleuchtend gemacht werden, *so gibt es für das christliche Denken die Möglichkeit nicht, zwischen einem Ratschluß Gottes über die Welt an und für sich und einem solchen über das Heil der Welt sachlich zu unterscheiden,* wie ja auch der Schöpfungsmittler nur in dem Heilsmittler und als solcher kund wird. Die teleologische Weltbetrachtung ist nur als soteriologische verbürgt."[2] Das dritte wegweisende Wort entnehmen wir Adolf Schlatters Erläuterungen zu Eph. 1, 4: „Wir sollen uns bei unserer Berufung zu Christus nicht vorstellen, daß dadurch etwas völlig Neues entstehe, woran Gott früher nicht gedacht habe; sie enthüllt uns vielmehr das, was in der ewigen Gemeinschaft des Christus mit dem Vater seinen Grund von jeher besaß. Ewig ist seine Liebe auf uns gerichtet, so daß *der Schöpfungsrat mit dem Gnadenrat Gottes vereinigt ist.*"[3]

Der Sachverhalt, auf den diese drei Aussprüche hinzielen, läßt sich so festhalten: Die Kreatur trägt auf Grund ihrer Erschaffung als Kennzeichen ihrer letzten Bestimmung das Heilszeichen an der Stirn. Die Erschaffung im Anfang ist die Eröffnung einer Geschichte zwischen Gott und der Kreatur, die durch und durch Geschichte der Verwirklichung des von Gott in Ewigkeit gewollten seligen Lebens der Kreatur, also Heilsgeschichte ist. Gott will die Seligkeit seines eigenen innergöttlichen Lebens nicht für sich allein haben. In grundloser Liebe will er Kreaturen haben, die an seinem Leben in den Grenzen ihrer Kreatürlichkeit Anteil haben sollen, darum in Gemeinschaft mit ihm stehen sollen und in solcher Anteilhabe und Gemeinschaft selig sein sollen, indem sie seine gottheitliche Glorie empfangen und wie im Spiegel auf ihn zurückstrahlen lassen.

Darum erschafft Gott das All! Das ist die Antwort des Glaubens auf jene „letzte Frage" Schellings, warum überhaupt etwas sei, warum nicht nichts sei. Weil Gott in grundloser Liebe dem, was nicht Gott ist, dennoch Anteil an der Seligkeit seines eigenen Lebens schenken will, will Gott, daß außer ihm Kreatur sein soll. Die Schöpfung ist die Eröffnung dieses Gemeinschaftsverhältnisses, wenn auch noch nicht seine Vollendung. Die Bestimmung der Kreatur zur Seligkeit ist also nicht nachträglich der Kreatur verliehen, sondern geht der Erschaf-

---

[1] Vorlesungen über Christliche Glaubenslehre, Bd. 2, 1887, S. 271.

[2] Die Wissenschaft der christlichen Lehre, von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt, 1883, S. 241.

[3] Die Briefe an die Galater, Epheser und Philipper, 1913, S. 112.

fung voraus und beginnt mit der Erschaffung bereits, sich zu verwirklichen. Die Schöpfung ist daher sowohl als Tat Gottes als auch in ihrer kreatürlichen Wirklichkeit eindeutig ein Erweis der Liebe Gottes, sie steht eindeutig im Lichte des von Gott kommenden Heiles. Ein Auseinanderbrechen von Schöpfung und Erlösung, von Schöpfer und Erlöser ist daher schlechterdings ausgeschlossen.

Das zeigt sich mit letzter Schärfe in der Bedeutung, die Christus in Hinsicht auf die Seligkeit der Kreatur und zugleich in Hinsicht auf ihre Erschaffung zukommt. Vor Grundlegung der Welt hat Gott der Vater uns, sein Volk, seine Kirche, die Genossen seines Reiches, erwählt in Gott dem Sohn, der Jesus Christus ist. Zur Sohnschaft hat er uns zuvor bestimmt durch den Sohn für den Sohn. Die Gemeinschaft der Kreatur mit Gott ist nach Gottes ewigem Ratschluß eine durch den Sohn vermittelte Gemeinschaft. Darum ist auch die Kreatur durch den Sohn erschaffen, und zwar schlechterdings allumfassend, unter Einschluß aller sichtbaren und unsichtbaren Gewalten und Mächte. Schon in den geschöpflichen Fundamenten der Kreatur ist ihre wesenhafte Bezogenheit auf den Sohn grundgelegt. Bereits in die Fundamente des geschöpflichen Seins ist die Sohnesvermittlung eingebaut. Schon das geschöpfliche Sein der Kreatur ist *durch* Christus bestimmt, wie es auch *für* Christus bestimmt ist. Wo die Kreatur sich wider ihre Bestimmung für Christus setzt, widersetzt sie sich eben damit den geschöpflichen Fundamenten ihres kreatürlichen Seins! Nur in der Christusvermittlung hat die Kreatur ihr kreatürliches Sein, wie sich auch nur in Christus ihre letzte eschatologische Bestimmung erfüllt. Darum entsprechen sich (z. B. nach dem Zeugnis von Hebr. 1, 2) die protologische und die eschatologische Stellung des Sohnes: Den Sohn, durch den Gott jetzt am Ende der Tage abschließend zu uns gesprochen hat, hat Gott *zum Erben des Alls eingesetzt, wie er auch durch ihn die Welt geschaffen hat.*

Das Gemeinschaftsverhältnis, das Gott zwischen sich und der Kreatur stiftet, hat seine Mitte im Menschen. Aber Gott erschafft nicht einen Menschen an und für sich, er erschafft den Menschen im All. Gott versenkt die Fundamente des Menschseins tief in den außermenschlichen Kreaturen. In der Geschichte der Erschaffung ist jedes Schöpfungswerk ein Meilenstein auf dem Wege zum Menschen hin. *Ein* Schöpfungstag umspannt — unbeschadet der gewaltigen Zäsur in der Mitte dieses Tages — die Erschaffung der Landtiere und die des Menschen. Insbesondere ist die Erde, die Ackerkrume, dem Menschen leibhaft nahe, wie sie auch Gott näher ist als die Ozeane, die ihre Beziehung zu dem bedrohlichen Urchaos nie ganz verlieren. Ob die Stellung des Menschen unter den Kreaturen mit Genesis 1 gesehen wird als die krönende Spitze einer Pyramide oder mit Genesis 2 als die Mitte eines Kreises[4] — in jedem Falle kommt dem Menschen eine Schlüsselstellung im All zu. Denn die von Gott mit der Kreatur von Ewigkeit her intendierte Heilsgemeinschaft zielt in erster Linie auf den Menschen, nicht auf die Engel und nicht auf die

[4] Vgl. G. *v. Rad*, Das erste Buch Mose, ATD 2, 1949, S. 61.

Gestirne, nicht auf die Tiere und die Pflanzen und die Elemente. Engel und Gestirne, Elemente, Pflanzen und Tiere sind zum Menschen hin orientiert. Darum sind sie auch — eben um ihrer Verbundenheit mit dem Menschen willen — von Gottes Heilsweg mitumgriffen. Die außermenschlichen Kreaturen sind nicht ein nebensächliches Dekorum im All, das unter Umständen auch fehlen oder — etwa im Ende aller Dinge — auch wegfallen könnte. Die Tatsache, daß sie in die Geschichte, die Gott mit dem Menschen zur Verwirklichung des Heiles durchführt, einbezogen sind, verleiht ihnen ihr spezifisches Gewicht. Bis in die Endvollendung hinein werden die außermenschlichen Kreaturen von dieser Geschichte Gottes mit dem Menschen mitgenommen. Der Mensch aber ist die empfindsame und empfindliche Mitte des All. Er ist durch die Erschaffung als die Ikone Gottes unter die Kreaturen gestellt. Er repräsentiert für die irdischen Kreaturen Gott den Herren. An und für sich ist er nur ein Klumpen lehmiger Erde in der Hand des Töpfers, die ihn formt, Staub und Asche, fast ein Nichts. Aber kraft des über ihn gesprochenen Schöpferwortes ist er nichts Geringeres als der bevollmächtigte Statthalter Gottes im Reiche der außermenschlichen irdischen Kreaturen.

„Wenn ich deinen Himmel schaue, deiner Finger Werk,
Mond und Sterne, die du dahingestellt, —
was ist doch der Mensch, daß du sein gedenkst,
und das Menschenkind, daß du dich sein annimmst!
Du machtest ihn wenig geringer denn ein Gottwesen,
mit Glorie und Majestät hast du ihn gekrönt.
Du gabst ihm die Herrschaft über deiner Hände Werk,
alles legtest du ihm zu Füßen“ (Ps. 8, 4—7).

Die herrscherliche Stellung des Menschen unter den Kreaturen darf aber nicht verstanden werden als eine selbstsüchtige ausbeutende Tyrannis. Davon ist sie radikal geschieden. Daran erinnert Gen. 2, 15: „Und der Herr Gott nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, ihn zu bebauen und zu bewahren.“ Dieser schonende, pflegende und heilende Umgang mit der außermenschlichen irdischen Kreatur ist in der herrscherlichen Stellung des Menschen über sie unmittelbar eingeschlossen. Andernfalls wäre der Mensch eben nicht der Statthalter *Gottes,* der in liebender Hinneigung die Kreaturen erschafft, erhält und lenkt. Gerade als der Herrscher unter den Kreaturen ist der Mensch Hüter und Pfleger der Erde und ihrer Wesen. In dem Bilde vom Hirten wird in der Schrift stets beides zusammengeschaut: königliche Souveränität und fürsorgliche Hut. In diesem Sinne läßt sich die Stellung des Menschen unter den irdischen Kreaturen bezeichnen durch den Satz: Der Mensch ist von Gott erschaffen als der Hirte des kreatürlichen Seins[4a].

[4a] Nach Abschluß dieses Aufsatzes finde ich gleiche Gedanken an zwei verschiedenen Stellen — offensichtlich unabhängig voneinander — ausgesprochen. Heft 14 der Fuldaer Hefte (Berlin 1960) befaßt sich mit der Lage der Menschheit im Atomzeitalter. In dem zusammenfassenden Bericht über die im Theologischen Konvent Augsburgischen Bekenntnisses heraus-

Unsere Überlegungen sollen sich um der eingangs genannten Zielsetzung willen weniger auf den Menschen richten, sondern vor allem auf die außermenschlichen Kreaturen; auf den Menschen nur insofern, als das Geschick der außermenschlichen Kreaturen durch den Weg des Menschen mitbestimmt ist. Damit ist schon angedeutet, daß der Mensch im christlichen Glauben nie herausgelöst werden kann aus dem Ganzen der Kreatur. Luther hat das in seiner Erklärung zum ersten Glaubensartikel in Worte gefaßt, die wohl den Anspruch auf eine klassische Formulierung erheben dürfen: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen." „Mich — samt allen Kreaturen", in dieser Formulierung kommt die einzigartige Stellung des Menschen unter den Kreaturen zum Ausdruck, gleichzeitig aber sein eigenes Kreatursein, seine Mitkreatürlichkeit, seine gottgewollte Verflochtenheit mit den außermenschlichen Kreaturen. Der Mensch wird auf seinem Wege durch die Geschichte, die Gott mit ihm in der Erschaffung eröffnet, die anderen Kreaturen mitnehmen, wie er seinerseits auf diesem Wege stets durch die kreatorisch gesetzte Verbundenheit mit den anderen Kreaturen bestimmt bleibt.

Wenden wir uns nun diesem Mensch und Welt umfassenden All als dem Inbegriff der Kreaturen Gottes zu. Wir fragen nach seinem Ursprung in Gottes Schöpfertat. Der christliche Schöpfungsglaube steht und fällt mit der Überzeugung, daß das All durch Gottes Sprechen und darum „aus nichts" erschaffen ist. Wir hören dazu einige Schriftworte: „Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht ... Und Gott sprach: Es werde ... ! Und es geschah also" (Gen. 1). —

„Durch des Herrn Wort ist der Himmel geschaffen,
durch den Hauch seines Mundes all sein Heer.

---

gearbeiteten Ergebnisse heißt es dort auf S. 66: „Das Schöpfungsdekret ‚Füllet die Erde und machet sie euch untertan' darf nicht losgelöst werden aus seinem biblischen Zusammenhang, wo der Mensch in einen Garten gesetzt ist, den er bebauen und pflegen und bewahren soll ... Das Mißverständnis des Schöpfungsdekretes, als wäre es ein Freibrief für hemmungslose, bis zur Selbstvernichtung greifende Gewaltherrschaft, zwingt uns, die Kehrseite des Schöpfungsdekretes, die Aufgabe des Hegens und Pflegens dessen, was uns anvertraut ist, auch auf allen Lebensgebieten zu begreifen." Die zweite Stelle, in der auch das biblische Gleichnis vom Hirten aufgegriffen wird, findet sich bei Georg *Picht*, Technik und Überlieferung (Akademie-Vorträge, Heft 4), Hamburg 1959, S. 16. Picht blickt dort mit Recht von Gen. 1, 26 auf Gen. 1, 28: „Der Mensch soll herrschen im Sinne seiner Ebenbildlichkeit. Er soll herrschen als der Beauftragte Gottes ... Das Modell dieser Herrschaft ist die Herrschaft des Hirten über die Herde. Sie ist in einem Fürsorge und Zucht. Sie ist nicht rechnendes Verfügen über Objekte im Dienste der eigenen Bedürfnisse, sondern ist eine Pflege, die das Lebendige am Leben erhält." Diese Sätze Georg Pichts erinnern an die Aussage Martin *Heideggers* in dem 1946 geschriebenen Brief „Über den Humanismus": „Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirte des Seins. In diesem ‚weniger' büßt der Mensch nichts ein, sondern gewinnt, indem er in die Wahrheit des Seins gelangt" (Ausgabe 1949, S. 29; vgl. auch ebd. S. 19). Die Frage, ob diese Aussage Heideggers in einer Entsprechung zu dem stehen könnte, was die Bibel dem Menschen über seine Stellung im Reiche der Kreaturen Gottes sagt, oder ob sie nicht doch in eine ganz andere Richtung weist, kann hier nur gestellt, nicht entschieden werden.

Der die Wasser des Meeres wie im Schlauch faßt,
die Ozeane in Speicher legt!
Vor dem Herrn fürchte sich die ganze Erde,
vor ihm erbeben alle Bewohner des Erdkreises.
Denn er — er sprach, und es geschah,
er gebot, und es stand da" (Ps. 33, 6—9). —

„Durch den Glauben verstehen wir, daß die Welt durch Gottes Wort geschaffen ist, so daß das Sichtbare nicht aus Sinnenfälligem entstanden ist" (Hebr. 11, 3). —

„Im Anfang war der Logos,
und der Logos war bei Gott,
und Gott von Art war der Logos.
Dieser war im Anfang bei Gott.
Alles ist durch ihn geworden,
und ohne ihn ist auch nicht eines geworden" (Joh. 1, 1—3).

Die Kreatur ist durch Gottes Schöpferwort aus dem Nichtsein in ihr Sein gerufen. Ehe die Kreatur ist, ist das Wort Gottes, das sie in ihrem unterschiedlichen kreatürlichen Sein festlegt. Die Kreatur ist erst im Wort des Schöpfers vorgesprochen, ehe sie in ihrem Sein diesem Wort „nachfolgt". Darum ist die Kreatur auch erst vorgedacht, ehe sie wird. Die faktisch daseiende Kreatur ist in ihrem faktischen Sein durch und durch bestimmt durch den im Schöpferwort zuvor ausgesprochenen Gedanken Gottes.

Der christliche Glaube bekennt Gott den Schöpfer als den, der von Ewigkeit zu Ewigkeit in sich selbst Sprecher von Wort und auch in sich selbst gesprochenes Wort ist. Ehe Gott ein die Kreatur bestimmendes Wort spricht, hat er von Ewigkeit her in sich das eine Wort gesprochen, in dem er sich selbst wesenhaft ausgesprochen hat und das doch wesenhaft er selber ist. Der Gott, der das All erschafft, schafft nicht in einem dumpfen Drang, in dem er sich weder seiner selbst noch seines eigenen Schaffens ganz bewußt wäre. Der Gott, der das All erschafft, ist in der Selbstunterscheidung und wesenhaften Einheit von Sprechendem und Ausgesprochenem höchste Bewußtheit seiner selbst, ganz und gar durchleuchtet von dem ewigen Sprechen des einen Wortes, in dem das Sein der göttlichen Wesensfülle ein im Wort vollkommen *ausgesprochenes* Sein ist.

Es entspricht dieser wesenhaften Worthaftigkeit des göttlichen Seins, daß der Akt der Erschaffung selbst ein Wortgeschehen ist. Gott verleugnet nicht seine innergöttliche wesenhafte Worthaftigkeit dort, wo er sich tätig der Kreatur zuwendet. Er spricht sein Schöpferwort gerade in seinem ewigen Wort und durch dieses Wort. Obwohl Gottes Schöpferwort in Gott ein „neues" Wort ist, das keineswegs von Ewigkeit her schon gesprochen ist, wahrt es den Zusammenhang mit Gottes ewigem Wort. Gottes Schöpferwort hat daher teil an der absoluten worthaften Bewußtheit und Klarheit seines Wesens, es ist selbst in dieser absoluten worthaften Bewußtheit und Klarheit gesprochen.

So wendet sich Gott durch vorgedachtes und vorgesprochenes Wort der zu erschaffenden Kreatur zu. In diesem vorgedachten und vorgesprochenen Schöpferwort hat die Kreatur ein Vor-sein, in dem sie schlechterdings nichts anderes ist als der mit Schöpfermacht auszusprechende Gedanke Gottes. Dieses Vor-sein der Kreatur im Schöpferwort Gottes ist der sie durch und durch bestimmende Wurzelgrund ihres faktischen Seins.

Darum steht das faktische Sein des Geschaffenen in einer unzerstörbaren Urrelation zur Wirklichkeit des Wortes und darum auch zum Gedanken und zum Denken. Im All existiert schlechterdings nichts, das in dem, was es ist, nicht ein ausgesprochener Gedanke Gottes, eine kreatürliche Verkörperung eines nach außen gesprochenen Wortes Gottes wäre. Weil die Kreatur in Gottes Schöpferwort vorgedacht und vorgesprochen ist, darf der Mensch in der Kraft seiner ihm anvertrauten königlichen Stellung unter den Kreaturen die Kreatur seinerseits nachdenken und nachsprechen. Er darf das Worthafte, das vom kreatorischen Ursprung her das Wesen des kreatürlichen Seins ausmacht, in dem Ereignis der Sprache wieder in das Wort entbinden.

Diese Entbindung des Worthaften der Kreatur im Ereignis der Sprache ist vielgestaltig. Sie kann in der exakten naturwissenschaftlichen Formel erfolgen, die nichts als „Information" sein will. Sie kann in dem das Eidos der Kreatur aussagenden spekulativen Begriff erfolgen. Sie kann schließlich im hymnischen Lobpreis Ereignis werden, in dem das Durchdringen des göttlichen Schöpferwortes durch die kreatürlichen Seinsschichten hindurch wohl am reinsten erfahren und aufgenommen wird. Aber auch jedes echte Kunstwerk in Musik und bildender Kunst dürfte Anteil haben an jenem doxologischen Nachsagen des durch Gottes Schöpferwort Vorgesagten.

Am Rande dieser Überlegung darf auch darauf hingewiesen werden, daß die Worthaftigkeit der Kreatur uns Menschen allerdings nur im Medium des menschlichen Gedankens, der menschlichen Zeichengebung und des menschlichen Sprechens erfahrbar ist, daß sie aber darüber hinaus eine eigene, in der Kreatur unmittelbar wirkende Mächtigkeit darstellt. Die „stumme" Kreatur „redet" auch dort, wo die Weise ihres Redens uns verborgen ist und nur „anthropomorph" in Begriffen angedeutet werden kann, die von der Erfahrung menschlicher Sprache hergenommen sind, aber ein vorsprachliches, wenn auch sprachverwandtes Phänomen meinen. Carl Friedrich von Weizsäcker hat in seinem Vortrag über „Sprache als Information" darauf hingewiesen, daß man in der modernen Genetik völlig legitim von Information spricht, ohne daß hier jemand da wäre, der spricht, mitteilt, hört und das Mitgeteilte versteht: „Ein Chromosomensatz enthält in seinen Genen die Information, die den Phänotyp des Individuums, soweit er erblich bestimmt ist, determiniert. Man hat sogar jetzt die ‚Buchstaben' gefunden, in denen diese Schrift geschrieben ist. Nur vier verschiedene chemische Substanzen, in langen Schraubenwindungen aneinandergereiht, legen durch die Art ihrer Reihenfolge den gesamten

Erbtyp fest. Man hat den Informationsbestand eines einzigen menschlichen Zellkerns als vergleichbar dem einer tausendbändigen Bibliothek geschätzt."[5]

Nötigt uns dieser Sachverhalt nicht, von einer in der Natur „objektiv" sich ereignenden Information zu sprechen, die jenseits dessen liegt, was uns Menschen als Sprache und Mitteilung erfahrbar ist? „Gibt es eine prästabilierte Harmonie von Natur und Sprache?"[6] Offenbar vollzieht das erschaffende Wort des Schöpfers eine Ur-Information des kreatürlichen Seins, die gerade das je besondere wesentliche Sein der Kreaturen ausmacht. Alle kreatürliche Betätigung und alle Weitergabe kreatürlichen Seins durch kreatürliche Betätigung gründet in der Ur-Information, die die Kreatur mit dem Empfang ihres kreatürlichen Seins durch das sie ins Sein rufende Schöpferwort empfangen hat.

Es wird uns darum nicht wundern, daß der biblische Schöpfungsglaube um ein geheimnisvolles Reden der außermenschlichen Kreatur weiß. Er weiß um ihren Lobpreis (z. B. Psalm 148), um ihr Stöhnen und Seufzen (z. B. Röm. 8,19 ff.), er weiß aber auch um eine im Kosmos unablässig sich ereignende, gleichsam worthafte Überlieferung, um eine kosmische Information, die unabhängig davon geschieht, ob der Mensch diese Rede der Kreatur vernimmt oder nicht.

„Die Himmel tun kund die Glorie Gottes, und das Werk seiner Hände verkündigt die Feste.
Tag dem Tag kündet Kunde, Nacht der Nacht offenbart Erkenntnis"
(Psalm 19,2 f.).

Die Worthaftigkeit der Kreatur erscheint hier mit solcher Stärke, daß sie ohne den Dienst der menschlichen Sprache aus der Kreatur selber ausbricht und ausstrahlt. Das, was in dieser kosmischen Rede ausbricht und ausstrahlt, kann nichts anderes sein als der kreatürliche Abglanz des die Kreatur erschaffenden und informierenden Wortes. In der Worthaftigkeit der Kreatur liegt eine gewisse Sichtdurchlässigkeit der Kreatur für das Licht der Glorie Gottes. „Was unsichtbar an ihm ist, läßt er von der Schöpfung der Welt her durch seine Werke sehen für ein geistig wahrnehmendes Auge, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit." In diesem Pauluswort wird deutlich, wie die Kunde, die von den Werken der Schöpfung ausgeht, für den Menschen geschieht und auf den Menschen zielt, wenn sie auch unabhängig von seinem Verstehen geschieht. Das, was die Werke der Hände Gottes sagen, zielt auf das Aufnehmen durch den Menschen im Wort des Menschen, das im Bekenntnis der Gottheit Gottes und in der auf Gott gerichteten Danksagung die sachgemäße Antwort auf die kosmische Rede der Kreatur sein sollte (Röm. 1,20 ff.).

Das Wort, durch dessen Aussprechen Gott die Kreatur erschafft, ist ein Befehlswort: „Sei, sei dies." Das je besondere wesentliche Sein ist der Kreatur durch

[5] In: Die Sprache, hrsg. v. der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, 1959, S. 46 f.
[6] Ebd. S. 47. Der christliche Schöpfungsglaube bejaht diese Frage. Er erkennt auch den Grund für diese prästabilierte Harmonie. Die durch Gottes Schöpferwort gewirkte Worthaftigkeit der Kreatur, von der wir oben S. 182 sprachen, ist dieser Grund.

das sie erschaffende Wort Gottes vorgegeben. Die Kreatur kann in ihrem Dasein nur diesem Wort und damit ihrem vorgegebenen wesentlichen Sein nachfolgen. Das Wort, das die Kreatur erschafft, löst sich nicht auf in dem kreatürlichen Sein der Kreatur, sondern bleibt — einmal ausgesprochen — über jeder Kreatur als die sie bestimmende Macht stehen. Jeder Kreatur sind durch das Wort, durch das sie wurde und ist, unverrückbare Grenzen ihres wesentlichen Seins gesetzt, aus denen sie nicht ausbrechen kann.

Der Vielheit der erschaffenden Worte Gottes entspricht die Vielheit der umgrenzten unverrückbaren kreatürlichen Wesenheiten. Diese Vielheit ist ein kreatürliches Urdatum, nicht eine kreatürliche Selbstentfaltung. Sie kann auch nicht auf ein „Eines" reduziert werden. Weil Gottes Sprechen im Akte der Erschaffung eine artikulierte Vielheit je besonderer Schöpferworte setzt, ist Vielheit kreatürlicher Wesenheiten wirklich. Der christliche Schöpfungsglaube ist, weil er „antignostisch" ist, auch antispinozistisch, aber dem Pluralismus eines Leibniz nahe.

Diese Vielheit kreatürlicher Wesenheiten ist andererseits kein chaotischer Wirrwarr. Es handelt sich vielmehr um eine dem göttlichen Vorsprechen entsprechende „artikulierte" Vielheit, die, wie die Worte eines Satzes, in einem Sinngefüge zusammengehalten ist. Ist doch der Sprecher *einer* und ist überdies jedes Schöpferwort gesprochen durch das eine innergöttliche ewige Wort, den Logos Gottes selbst, durch den alles geworden ist. Die Vielheit kreatürlicher Wesenheiten schließt daher einen Bezug auf eine sie durchwaltende Einheit nicht aus, sondern ein. Der *eine* Ursprung, das *eine* Ziel, die *eine* zwischen Ursprung und Ziel sich erstreckende und der Verwirklichung des mit dem Ursprung gesetzten Ziels dienende Geschichte, das ist das dreifach geschlungene Einheitsband in der Vielheit der kreatürlichen Wesenheiten.

Das Moment der eben erwähnten Geschichte bedarf noch unserer besonderen Aufmerksamkeit. Daß die kreatürlichen Wesenheiten durch Gottes Schöpferwort unverrückbar eingegrenzt sind, schließt nicht aus, daß sie in der Geschichte, die Gott mit den Kreaturen durchführt, selbst bewegt werden. Die durch Gottes Wort festgesetzten kreatürlichen Wesenheiten sind keine starren unveränderlichen Seinssplitter des einen Eins. Die Erschaffung zielt ja auf eine Vollendung. Alles Erschaffene hat Zukunft. Alles Erschaffene ist gezielt auf eine jede gegenwärtige Verwirklichung übersteigende Zukunft[6a]. Zwischen Er-

---

[6a] Diese Seite einer theologischen Naturlehre hat Luther in einem Scholion zu Röm. 8, 19 (WA 56, 371 f.) mit scharfer polemischer Wendung gegen die scholastische Philosophie herausgehoben. Er führt dort aus, wie die scholastische Philosophie mit ihren Untersuchungen über die Washeiten (quidditates), die Wesenheiten (essentiae), die Beschaffenheiten (qualitates), die Erscheinungsweisen (accidentia), die kategorialen Bestimmtheiten (praedicamenta) wie operatio, actio, passio, motus u. a. die Kreaturen auf ihren gegenwärtigen Status festlegt; sie setzt diesen gegenwärtigen Status absolut und geht gerade dadurch an dem Wesen der kreatürlichen Dinge vorbei. Die Schrift dagegen richtet nach Luther unser Augenmerk auf den eschatologisch-zukünftigen Status der kreatürlichen Dinge. Was Kreatur ist, muß von diesem ihren eschatologisch-zukünftigen Herrlichkeitsziel her, zu dem sie jetzt schon ständig von Gott zubereitet wird, begriffen werden. Quia philosophi oculum ita in presentiam rerum immergunt, vt solum

schaffung und Vollendung spannt sich von vornherein — und nicht erst infolge eines Sündenfalles — ein *Weg*, der von der Kreatur durchschritten werden soll. Daß eine festumgrenzte kreatürliche Wesenheit auf diesem Weg ihre Geschichte hat und in einer Mannigfaltigkeit von geschichtlichen Modalitäten bewegt wird, das hebt ihre feste Umgrenzung durch Gottes Schöpferwort nicht auf, wie andererseits diese Umgrenzung den Raum kreatürlicher Freiheit nicht auslöscht. Auf Grund jener informatorischen Struktur der außermenschlichen Kreatur, von der wir oben gesprochen haben, kann man auch von einer Art von Befehlen und Gehorchen in der außermenschlichen Kreatur sprechen[7]. Damit öffnet sich auch ein Raum des Willentlichen, der sich in die außermenschliche Kreatur hinein erstreckt[8], wobei dieses Willentliche zu dem Willentlichen des personalen Seins in einer wenn auch sehr entfernten Entsprechung stehen dürfte, ähnlich wie jenes kosmische informatorische Reden nur als eine wenn auch sehr entfernte Entsprechung zum Reden von Personen aussagbar ist.

Allerdings ist die Abfolge von vorgesprochenem Wort des Schöpfers und nachfolgendem kreatürlichen wesenhaften Sein unumkehrbar. Die kreatürliche Freiheit vermag weder die durch Gottes Schöpferwort gesetzte Wesengrenze zu sprengen, auch nicht im „Fall", noch vermag die Kreatur durch eigene Entscheidung ihr wesentliches Sein in Freiheit selbst zu entwerfen. Aus dem christlichen Schöpfungsglauben folgen daher sehr bestimmte Überzeugungen über die schlechthinnige Vorgegebenheit des Essentiellen gegenüber dem Existentiellen. Wenn die Kreatur in Auflehnung gegen die ihr durch Gottes Schöpferwort gesetzten Wesensgrenzen anrennt, wirkt sich das über ihr stehende Schöpferwort und das in diesem Wort gründende essentielle Sein als Gerichtsmacht aus.

Zur ontologischen Würde der Kreatur gehört auch ihre dignitas causalitatis. Sie umschließt in dem allgemeinen Verhältnis zwischen Gott und Kreatur wohl das tiefste Geheimnis. Für die nachdenkende Erkenntnis des Glaubens zeichnen sich folgende Linien ab, die dies Geheimnis umschreiben. Der Kreatur kommt

---

quidditates et qualitates earum speculentur, Apostolus autem oculus nostros reuocat ab intuitu rerum presentium, ab essentia et accidentibus earum, et dirigit in eas, secundum quod future sunt. Diese biblische Blickrichtung des Apostels ist der scholastischen Philosophie völlig fremd. Sie gleicht dem Gesellen eines Zimmermannes, der das Behauen und Zuschneiden der Hölzer und Bretter bestaunt, aber nach dem Wozu überhaupt nicht fragt. Sic et Creatura Dei, que paratur assidue ad futuram gloriam, ab insipientibus solum aspicitur in apparatu eiusmodi et nequaquam in fine. Da der gegenwärtige Status der Kreatur durch die richterlichen Folgen des Sündenfalles bestimmt ist, wird die Ausrichtung der Kreatur auf das zukünftige Ziel zu jenem Harren und Seufzen der Kreatur, in welchem die Kreatur ihr gegenwärtiges Sein geradezu verabscheut und sich nach dem streckt, was noch nicht ist, aber sein wird: fastidiens id, quod est, et cupiens id, quod futura / nondum / est. Zur Bedeutung von Röm. 8,19 für Luthers theologische Sicht der Kreatur vgl. jetzt David *Löfgren,* Die Theologie der Schöpfung bei Luther, Göttingen 1960, bes. S. 64.

[7] Vgl. dazu z. B. C. F. *v. Weizsäcker,* a.a.O. S. 48.

[8] Karl *Heim* hat wiederholt von verschiedenen Seiten aus diesen Tatbestand beleuchtet, vor allem in: Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild (Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart, Bd. 5), 1951.

tatsächlich die Würde zu, Wirkungen hervorzubringen, die nicht Schein sind, sondern Neues setzen. Die hervorbringende Macht der Kreatur ist aber keine Eigenmächtigkeit, sondern Ermächtigung, aus Gottes Schöpferwort empfangen. Die hervorbringende Macht der Kreatur stellt keineswegs einen Machtbereich außerhalb der Allwirksamkeit Gottes dar, sondern steht in ihr, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Die Kreatur empfängt ihre hervorbringende Macht aus dem über ihr stehenden und in ihr gegenwärtig wirksamen Schöpferwort. Die Kreatur wirkt in der Kraft der in ihr anwesenden pneumatischen Wirksamkeit des Schöpferwortes Gottes. Das Hervorbringen von Wirkungen durch Kreatur kann darüber hinaus geradezu als eine Manifestation der Allwirksamkeit Gottes aufgefaßt werden. *Gott* wirkt, indem die Kreatur wirkt. Das Geheimnis dieser im Wirken der Kreatur sich manifestierenden Allwirksamkeit Gottes besteht nicht zuletzt darin, daß das hervorbringende Wirken der Kreatur durch diese Manifestation der Allwirksamkeit Gottes gerade nicht erdrückt, vielmehr ermöglicht wird. Die im Wirken der Kreatur erscheinende Allwirksamkeit Gottes setzt schöpferisch den dem Wirken der Kreatur offenstehenden Wirkraum. In diesem der Kreatur von Gott selbst eröffneten Wirkraum kommt es zu einer echten Wirktätigkeit der Kreatur, die ein wirkliches Jasagen und Neinsagen des Trägers dieser Wirktätigkeit einschließt. Aber auch dieses Jasagen und Neinsagen des kreatürlichen Wirkers fällt nicht aus der allumgreifenden Allwirksamkeit Gottes heraus. Was auch immer die Kreatur an Wirkungen tätig hervorbringen mag, jede dieser Wirkungen, auch die durch Jasagen und Neinsagen hervorgebrachte, liegt in Gottes Hand und unterliegt seiner all-lenkenden und all-begrenzenden Macht.

Diese geheimnisvolle Verschränkung von kreatürlicher Hervorbringung tatsächlicher Wirkungen mit der Allwirksamkeit Gottes ist nur deswegen möglich, weil wir es hier mit der Allwirksamkeit des Gottes zu tun haben, der die Kreatur gerade dazu aus dem Nichtsein ins Sein gerufen hat, daß sie *Kreatur mit ihm* und er *Gott bei und mit der Kreatur* sei. Nur in dem in Gottes Freiheit gründenden Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Kreatur ist beides zusammen möglich und wirklich: die kreatürliche Würde hervorbringender Wirktätigkeit auf seiten des Geschöpfes und gottheitliche Allwirksamkeit auf seiten des Schöpfers, eines im anderen und keines ohne das andere. Schon hier, wo es sich um das allgemeine Verhältnis zwischen Gott und Kreatur handelt, gilt es, sowohl „monophysitische" Tendenzen, welche die Wirklichkeit kreatürlicher Hervorbringung in einer allverschlingenden Alleinwirksamkeit Gottes untergehen lassen wollen, als auch „nestorianische" Zertrennung, die Gottes Wirken und das Wirken der Kreatur wie zwei aneinanderstoßende Räume betrachten möchte, von vornherein auszuschließen.

Die Erschaffung der Kreatur durch das Wort kennzeichnet, soweit wir sie bis jetzt erkannt haben, die ontologische Würde der Kreatur. Die Erschaffung durch das Wort kennzeichnet aber auch die ontologische Gefährdung der Kreatur, sie kennzeichnet die absolute Nicht-Eigenständigkeit der Kreatur, sie kenn-

zeichnet die Nähe der Kreatur zum Nichts und damit die in ihr liegende Inklination zum Nichtigen hin.

Die Erschaffung durch das Wort schließt nach Hebr. 11,3 die Entstehung des Sichtbaren aus Sinnenfälligem aus. Das Wort des Schöpfers fällt nicht unter das Sinnenfällige. Diese Schriftstelle kann man auch anders übersetzen, als wir es oben S. 181 getan haben, je nachdem man den Bezug der Negation versteht. Luther hat nach anfänglichem Schwanken diesen Text so übersetzt: „Durch den Glauben merken wir, daß die Welt durch Gottes Wort fertig ist, daß alles, was man siehet, aus nichte worden ist." Diese Übersetzung hat er mit folgender Glosse versehen: „Daß hier stehet Invisibilibus, heißen wir nichts, und ist auch noch nichts, bis es geschicht."[9] Luthers Übersetzung stimmt mit dem Verständnis der griechischen Väter zusammen. Auch neuere Kommentatoren haben sie gebraucht. Der Sinn bleibt bei beiden Übersetzungsmöglichkeiten gleich. Denn die Erschaffung durch das Wort bezeichnet zweifellos die *totale* Hervorbringung der Kreatur durch Gott. Gott ist in seinem Schaffen nicht abhängig von irgend etwas Vorgegebenem, auch nicht von einer vorgegebenen Struktur von Möglichkeiten, von einer *ἄμορφος ὕλη*, einer materia prima.

Das zweite Makkabäerbuch gibt den biblischen Schöpfungsglauben zutreffend wieder, wenn dort in Kap. 7 jene heldenhafte Mutter, die bereits sechs Söhne den Märtyrertod hat erleiden sehen, ihren letzten, siebenten zur Standhaftigkeit ermahnt mit den Worten: „Ich bitte dich, mein Kind, blicke auf zum Himmel und zur Erde und schaue an alles, was darin ist und bedenke, daß aus Nichts Gott das alles gemacht hat; auch das Geschlecht der Menschen ist so entstanden." Die Mutter will mit dem Hinweis auf die Gottestat der Erschaffung aus dem Nichts in ihrem Sohn den Glauben an die zukünftige Auferstehung von den Toten und damit den Mut zum Martyrium stärken: „Fürchte dich nicht vor diesem Henker, sondern, deiner Brüder würdig, nimm den Tod an, damit ich in der Erbarmung dich mit deinen Brüdern wiedergewinne." Der Gott, der das All aus Nichts erschafft, vermag auch aus dem Tod in sein Leben zu rufen. Ganz ähnlich stellt Paulus den Schritt — oder sagen wir besser den Sprung — vom Nichtssein zum Sein in Parallele zum Durchbruch vom Tode in das Leben Gottes, wenn er von Abraham sagt: „Er glaubte dem Gott, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende heraufruft, auf daß es sei" (Röm. 4,17). Die Kluft zwischen Nichtsein und Sein kann nur verglichen werden mit der Kluft zwischen Tod und Auferstehungsleben. In gewisser Hinsicht ist der Gegensatz zwischen Nichtsein und Sein die Grundform für den Gegensatz zwischen Tod und Auferstehungsleben. Der Gegensatz zwischen Tod und Auferstehungsleben darf wohl als die eschatologische Steigerung des protologischen Gegensatzes von Nichtsein und Sein verstanden werden. Auf jeden Fall gibt es nur *ein* Geschehen, das sinnvollerweise mit der Erschaffung der Kreatur aus Nichts verglichen werden kann, die Auferweckung in das Leben Gottes hinein aus dem Tode. In beiden Fällen überwindet Gottes Machttat einen Wider-

[9] WA DB 7, S. 371.

stand, der für das Maß der Kreatur ein absolut unendlicher Widerstand ist, hier den Widerstand der Todesmacht, dort den Widerstand des Nichts.

Die Erschaffung durch das Wort zeigt die majestätische Selbstverständlichkeit, mit der Gott den für uns absolut unendlichen Unterschied zwischen Nichtsein und Sein überwindet. Er spricht nur ein Wort, ein Vollmachtswort, er spricht dieses Wort in ein absolutes Nichts hinein, er spricht ein Nichtseiendes an — und das Nichtseiende ist. Gott kommandiert gleichsam das All aus dem Nichts heraus. Die Folge davon aber ist, daß das All allein von dem Wort des Schöpfers über dem Abgrund des Nichts gehalten ist. Die Kreatur bringt von ihrem Ursprung her schlechterdings nichts mit, was sie nicht durch das Wort des Schöpfers empfangen hätte. Sie kann sich darum auf nichts Eigenständiges, das sie aus sich selbst hätte, stützen, um zu sein. In sich selbst ist sie ihrem Ursprung aus dem Nichtsein stets nahe. Nur durch eine dynamische Wirkgegenwart Gottes in ihr hält sich ihr Sein im Sein über dem Abgrund des Nichts. Im Blick auf die lebendige Kreatur hat Psalm 104 (28b—30) dies eindrucksvoll bezeugt:

„Du, [Herr,] tust deine Hand auf, und sie werden mit Gutem gesättigt.
Du verbirgst dein Antlitz, und sie werden bestürzt.
Du ziehest ihren Lebensgeist ein, und sie sind dahin,
zu ihrem Staube kehren sie zurück.
Du lässest deinen Lebensgeist aus, und sie werden erschaffen.
So machst du neu das Antlitz der Erde."

Gottes dynamische Wirkgegenwart bei den Kreaturen, das ist Gottes Geist, Creator Spiritus. Nicht erst in der Neuschöpfung, schon in der Verleihung und Erhaltung des kreatürlichen Seins ist Gottes Geist *πνεῦμα ζωοποιοῦν*. Wieder zeigt sich: Was der Adel der Kreatur ist, die pneumatische Wirkgegenwart des schaffenden Wortes Gottes in ihr, zeigt auch ihre seinshafte Hinfälligkeit dort, wo sie auf sie selber gestellt wird oder sich auf sich selber stellen will. Weil die Kreatur aus dem Nichtsein hervorgerufen ist, tendiert ihr eigenes Schwergewicht in sich zum Nichts hin. Wollte und könnte die Kreatur sich selbst konstituieren als ein Sein aus sich selbst, dann müßte sie in das Nichts zurücksinken; denn das Nichts ist das einzige „Woher", das ihr bleibt, wenn sie von dem rufenden Wort des Schöpfers absieht.

Der Schöpfungsbericht in Genesis 1 deutet an, daß die Kreatur in dem Sprung vom Nichtsein zum Sein durch eine äußerste Grenze des Sein-könnens hindurch muß, die in größter Nähe zum Nichts steht. Die Kreatur muß, indem sie aus dem Nichts hervorgerufen wird, durch das Tohuwabohu des Urchaos hindurch. Durch diesen Durchgang bleibt sie gezeichnet. Dieser unheimliche dunkle Untergrund ihres lichtvollen Seins bleibt ihr in diesem Äon als ihre unterste Möglichkeit irgendwie beigesellt. Wir werden wohl sagen dürfen: In dem Maße, als die Kreatur sich gegen die ihr durch das Schöpferwort verliehenen und gesetzten Wesensgrenzen ihres kreatürlichen Seins auflehnt und da-

durch vom Gericht getroffen wird, nähert sie sich auch diesem unheimlichen Untergrund ihres Seins. Die angemaßte kreatürliche Selbstmächtigkeit wird daher immer den Verfall zum Chaotischen hin einschließen. Freilich, die Grenze zum Nichts hin kann die Kreatur selbst nicht überschreiten. Denn auch der Sprung vom Sein zum Nichts geht wie der vom Nichts zum Sein über ihre Kraft. Die Strebung zum Nichts hin ist darum das Gegenteil einer Erlösungsbewegung, sie ist nie endender Selbstwiderspruch und darum nie endende Qual.

Die Auflehnung gegen die von dem Schöpfer dem Geschöpf durch das Wort gesetzte Schranke wird in der empfindsamen und empfindlichsten Mitte der Kreatur, beim Menschen, Ereignis. Das Gericht, das daraufhin den Menschen trifft, hat Auswirkungen auch auf die außermenschliche Kreatur, in die ja das Menschsein selbst tief eingesenkt ist. „Und zum Menschen sprach der Herr, Gott: Weil du auf deines Weibes Stimme gehört und von dem Baum gegessen hast, von dem ich dir gebot: du sollst nicht davon essen — verflucht sei der Erdboden um deinetwillen, mühsam sollst du dich von ihm nähren, solange du lebst" (Gen. 2, 17). Gerhard von Rad schreibt in seiner Genesiserklärung dazu: „Hier ist wieder wie bei der Schlange das Wort vom Fluch zu lesen; er trifft aber nicht den Mann selbst, sondern geht sozusagen durch ihn hindurch, er geht noch tiefer hinunter, nämlich in die unterste Grundlage alles menschlichen Daseins, er trifft den elementarsten Bereich des männlichen Wirkens: die Erde ... Es ist nun wie ein Bann, der auf der Erde liegt und der sie dem Menschen den leichten Ertrag des Lebensunterhaltes verweigern läßt."[10]

Die Inklination zum Nichtigen hin macht sich nun in der Kreatur in ihrer Gerichtsform bemerkbar. In einer eigentümlichen Zuspitzung wird sie am äußersten Rande des Alten Testaments in der Weisheit des Predigers zum Thema:

„Wie ist alles so nichtig, spricht der Prediger, wie ist alles so nichtig, alles ist nichtig.
Was hat der Mensch für Gewinn von all seiner Mühe, womit er sich abmüht unter der Sonne? ...
Die Sonne geht auf, die Sonne geht unter und strebt zurück an ihren Ort, wo sie wiederum aufgeht.
Der Wind weht gen Süden, er kreist gen Norden, immerfort kreisend weht der Wind,
und zu seinem Kreislauf kehrt er zurück.
Alle Flüsse gehen ins Meer, und doch wird das Meer nicht voll.
An den Ort, wohin die Flüsse gehen, dahin gehen sie immer wieder.
Alles Ding müht sich ab, kein Mensch vermag es auszusagen" (Pred. 1, 2 ff.).

Für den antignostischen Charakter des christlichen Schöpfungsglaubens ist es kennzeichnend, daß die Bedrohung der Kreatur durch diesen Leerlauf im Schöpfungsursprung gebannt war. „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte,

[10] ATD 2, S. 75 f.

und siehe, es war sehr gut" (Gen. 1, 31). Die große Störung ist durch den Fall des Menschen dazwischen hineingekommen. Gott hat dem Menschen die Freiheit geschenkt, in deren Mißbrauch die Sünde entspringt, aber Gott ist nicht der Urheber der Sünde. Wohl ist Gott der Richter der Sünde. Gott selbst verhängt die richterlichen Folgen über Mensch und Kreatur. Nicht ein teuflischer Gegengott wirkt das Böse in der Welt, sondern Gott selbst trifft die Kreatur mit seinem Zorngericht, mit dem er sie in seinem auf die Verwirklichung des Heiles gerichteten Willen gerade bei sich festhält. Gottes Strafgericht über die Kreatur ist nicht nur der Erweis der Wesenstreue Gottes, mit der er unverbrüchlich zu seinem eigenen Gottsein steht, sondern auch der Erweis der Bundestreue Gottes, mit der *er* die Kreatur gerade nicht fallen läßt, sondern in der Geschichte seines Heiles festhält, wenn auch durch eine Phase seines Zorngerichtes hindurch. Der Zorn Gottes bricht nicht antithetisch aus Gottes Heilswillen heraus, er bleibt der Zorn *Gottes des Schöpfers und Erlösers* und hypostasiert sich keineswegs zu einem eigenmächtigen zweiten Zorngott.

Für den antignostischen Charakter des christlichen Schöpfungsglaubens ist ferner kennzeichnend, daß auch die gefallene Kreatur in ihrer aktuellen Bedrohung durch den Leerlauf des Nichtigen Geschöpf Gottes bleibt. Es gibt keinen Bereich des Kreatürlichen, der von der erhaltenden Macht des Schöpfers gänzlich entblößt wäre. Es gibt keinen Bereich der gottwidrigen Finsternis, in den der Schöpfer nicht mehr hineinwirkte. Das gilt selbst für den Teufel und sein Reich. Die widergöttliche Macht möchte sich wohl zu einem Gegengott aufwerfen. Die Wirklichkeit ihrer übermenschlichen Machtausübung steht außer Zweifel. Sie kann im Neuen Testament sogar „der Gott dieser Weltzeit" (2. Kor. 4, 4), „der Fürst dieser Welt" (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11; vgl. auch Eph. 2, 2) genannt werden. Aber eben diese Formulierungen weisen eindeutig auf den begrenzten Machtraum der widergöttlichen Macht hin[11]. Mit dieser Weltzeit vergeht auch ihre Macht. Der Fürst dieser Welt hat keine Macht über den Sohn Gottes, er ist vielmehr im Kommen des Sohnes Gottes schon gerichtet. Der vom Geist Gottes erfüllten Gemeinde wird der Gott des Friedens den Satan unter die Füße treten (Röm. 16, 20). Die Wirkungen Satans sind allenthalben von Gottes Herrschermacht und Heilswillen umgriffen (Röm. 11, 8 und 25).

„Der Fürst dieser Welt,
Wie saur er sich stellt,
Tut er uns doch nichts;
Das macht, er ist gericht'.
Ein Wörtlein kann ihn fällen."

Alle widergöttlichen Mächte sind von ihrem Ursprung her Kreaturen Gottes und werden nie zu Gegengöttern. Was sie an Sein haben, verdanken sie in jedem Nu dem Schöpfer. Selbst die Hölle hat ihre Wirklichkeit nur durch

[11] Mit Recht bemerkt H.-D. *Wendland* zu 2Kor 4, 4 in NTD 7, S. 164, daß hier keineswegs von „persisch-gnostischem Dualismus" die Rede sein kann.

Gottes Schaffen; auch sie bleibt bis in ihre tiefste Tiefe umklammert von dem schöpferischen Willen des dreieinigen Gottes[12].

Für den antignostischen Charakter des christlichen Schöpfungsglaubens ist schließlich kennzeichnend, daß das Erlösungsgeschehen an dem Leerlauf, dem die Kreatur unter den Auswirkungen des Falles preisgegeben ist, nicht vorbeigeht. Das Wort wird Fleisch. Jesus Christus ist der zweite, der endzeitliche Adam. Damit hat die Kreatur eine neue, ihr Geschick bestimmende Mitte. Im Umkreis des zweiten, endzeitlichen Adam breitet sich über die Kreatur wieder etwas von dem Frieden des Paradieses aus. In Jesu Versuchung wird die Versuchung des ersten Adam gleichsam rückläufig durchschritten. Das dürfte der Sinn der Versuchungsgeschichte im Markusevangelium (1,13) sein: „Und er war vierzig Tage in der Wüste und wurde von Satan versucht[13]. Und er lebte unter den Tieren; und die Engel dienten ihm." Vor allem aber gewinnt in Christo der gerechtfertigte und wiedergeborene Mensch jene kosmische Schlüsselstellung des Ersterschaffenen wieder zurück. Die an Christus Glaubenden empfangen den Geist der Sohnschaft, sie sind schon zu Erben des Reiches eingesetzt, sie besitzen bereits die Erstlingsgabe der Endvollendung, den Geist, dessen Ausgießung die Frucht der die Endzeit eröffnenden Auferstehung Jesu von den Toten ist. Damit öffnet sich auch für die vom Gericht Gottes getroffene außermenschliche Kreatur der Ausblick auf ihre Befreiung von dem Leerlauf, von der Hinfälligkeit, von der Preisgabe an die Macht des Nichtigen. Die außermenschliche Kreatur und die Christusgläubigen strecken sich gemeinsam in einer tief verwandten Bewegung harrender Sehnsucht nach vorne, dorthin, wo *dies* Vergängliche muß anziehen die Unvergänglichkeit und *dies* Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit und der Tod verschlungen ist in den Sieg. Dieses Zusammentreffen der letzten Verwandlung unserer Leiber mit der letzten Befreiung der außermenschlichen Kreaturen bezeugt der Apostel Paulus mit folgenden Worten: „Ich urteile, daß die Leiden dieser Zeit nicht ins Gewicht fallen angesichts der kommenden Glorie, die an uns enthüllt werden wird. Denn das sehnsüchtige Harren der Kreatur wartet auf die Enthüllung der Söhne Gottes. Denn der Nichtigkeit wurde die Kreatur unterworfen, nicht mit eigenem Willen, sondern (als Gerichtsfolge) durch den, der sie unterwarf, auf Hoffnung hin. Denn selbst die Kreatur wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit der Glorie der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Kreatur insgesamt bis jetzt noch seufzt und in Geburts-

---

[12] In diesem Zusammenhang ist die Inschrift zu bedenken, die Dante in der Göttlichen Komödie über dem Eingang zur Hölle las:

„Durch mich geht's ein zur Stadt der Schmerzerkornen,
Durch mich geht's ein zum ewiglichen Schmerze,
Durch mich geht's ein zum Volke der Verlornen.
Mein hoher Bauherr, in gerechtem Triebe,
Hat mich erschaffen, *Gottes mächtiger Wille,*
Die höchste Weisheit und die erste Liebe." (Hölle, III, 4)

[13] Daß an dem geliebten Sohn des Vaters (Mk 1,11) die Versuchung Satans erfolglos scheitert, braucht das Evangelium nicht ausdrücklich auszusprechen.

wehen liegt. Aber nicht sie allein, sondern auch wir, die wir die Erstlingsgabe, den Geist schon besitzen, auch wir seufzen bei uns selbst, da wir auf die Sohnschaft warten, auf die Erlösung unseres Leibes" (Röm. 8, 18—23).

Schon das Alte Testament, besonders Deuterojesaja, weiß darum, wie die außermenschliche Kreatur einbezogen wird in den eschatologischen Jubilus, den die Erlösung des Volkes Gottes auslöst[14].

„Jubelt, ihr Himmel, denn der Herr hat's getan,
Jauchzt, ihr Tiefen der Erde,
Brecht, Berge, in Jubel aus,
Wald und alle Bäume darin,
Denn erlöst hat der Herr Jakob,
Und an Israel verherrlicht er sich" (Jes. 44, 23).

Die Sprache eines solchen Textes, der sich keineswegs vereinzelt findet, kann nicht als bloße poetische Figur verstanden werden, auch nicht als eine nur anthropomorphe Belebung der Natur, sondern muß verstanden werden von der Tatsache aus, daß die in ihrem Wesen durch und durch worthaft bestimmte Kreatur als Ganze uranfänglich einbezogen ist in Gottes Heilswillen und im Ende aller Dinge an dieses uranfänglich gesetzte Ziel tatsächlich anrührt. Angesichts der eschatologischen Erlösungstat Gottes wird das Seufzen der Kreatur verwandelt zum tönenden Lobpreis. Der Lobpreis des Schöpfers, den die außermenschliche Kreatur von der Erschaffung her nur mit dem ihr eingestifteten Wesensgesetz darbringt, wird im Ende aller Dinge selbst endzeitlich verwandelt zur tönenden Stimme. Der Seher Johannes hört in seiner Vision bereits diese Stimme der Kreatur im Einklang mit dem Lobpreis der himmlischen Gemeinde: „Und ich sah und hörte wie eine Stimme vieler Engel rings um den Thron und die Wesen und die Ältesten, und es war ihre Zahl Myriaden von Myriaden und Tausende von Tausenden. Die riefen mit lauter Stimme:

„‚Würdig ist das Lamm, das geschlachtet ist, zu nehmen Macht und Reichtum und Weisheit und Kraft und Ehre und Glorie und Preis.'

Und alle Kreatur, die im Himmel und auf der Erde, die unter der Erde und auf dem Meere, und alles, was in ihnen ist, hörte ich rufen:

‚Dem, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamme, Preis und Ehre und Glorie und Macht in alle Ewigkeit'" (Apok. 5, 11—13).

Die geheimnisvolle kosmische Sprache der Kreatur, die Psalm 19 andeutete, wird in der Endvollendung angesichts des vollzogenen Mysteriums der Erlösung entbunden zum doxologischen Hymnus, der sich als tönende Stimme responsorisch einfügt in die ewige Liturgie der ecclesia triumphans. Diese responsorisch-liturgische Einfügung der außermenschlichen Kreatur in die Doxologie der ecclesia triumphans ist das unauslöschliche eschatologische Siegel für

[14] Vgl. dazu meine Ausführungen über den Gottesdienst der außermenschlichen irdischen Kreaturen in Leiturgia, I, S. 171—177.

die unzerstörbare Gemeinschaft, die durch Gottes Schöpfer- und Heilswillen zwischen kreatürlicher Person und außermenschlicher Kreatur gestiftet ist.

In dieser Schau des Sehers vollendet sich der christliche Schöpfungsglaube. Denn er erkennt, wie das Protologische und das Eschatologische notwendig zusammenhängen. Das Protologische und das Eschatologische verhalten sich zueinander wie Verheißung und Erfüllung, wie Ursprung und Ziel. Das Ziel gründet in dem Ursprung und wäre ohne jenen Ursprung ein Wahngebilde. Der Ursprung ist auf dieses Ziel hin gewollt und wäre ohne dieses Ziel ein unendlicher Mißgriff, ein Schlag ins Leere. Die eschatologische Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde ist darum die Bewährung des Glaubens an Gott den Schöpfer.

In dieser Endvollendung wird auch die der Kreatur von ihrem Ursprung her anhaftende Inklination zum Nichtigen hin endgültig aus ihr ausgeschlossen werden. „Und das Meer ist nicht mehr", heißt es bedeutungsvoll in der Endvision des Sehers (Apok. 21,1). Wo das Meer nicht mehr ist, hat der Durchgang des Geschöpfes durch das Urchaos hindurch seine Macht verloren. Die Bedrohung durch das Chaotische ist im Ende selbst als Möglichkeit ausgeschlossen, sie ist ein für allemal definitiv überwunden. Weil dieses Ende Voll-endung ist, ereignet sich keine ewige Wiederkehr, kein neuer Fall, keine neue Erlösungsgeschichte. So gewiß Jesus ein für allemal gestorben ist, so gewiß ist die Kreatur durch die eschatologische Verwandlung ein für allemal in den Frieden und die Herrlichkeit Gottes eingegangen.

Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm und die Begründung eines evangelischen Kirchenrechtes

Von Wilhelm Maurer

Die Entstehung der freundschaftlich, aber mit grundsätzlicher Schärfe geführten Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm ist nur von der geistigen und rechtlichen Situation des ausgehenden 19. Jahrhunderts aus verständlich. Der repräsentative Theologe des wilhelminischen Zeitalters steht dem führenden Rechtshistoriker und bahnbrechenden Kirchenrechtler kirchenpolitisch und sozialpolitisch nahe. Jeder bekennt auch, vom anderen Entscheidendes gelernt zu haben[1]; und doch haben beide bei aller sachlichen Nähe gegensätzliche Standpunkte inne. Wie tief die hier aufbrechende Kluft bis in den Anfang des Jahrhunderts zurückgreift — letztlich geht sie auf die ungelöste Spannung zwischen Aufklärung und Romantik zurück —, kann hier unerörtert bleiben. Wichtiger ist die Tatsache, daß sie noch in unsere gegenwärtige Lage hineinwirkt.

Das 20. Jh. ist mit den in jener Auseinandersetzung aufgeworfenen Problemen nicht fertiggeworden. In einer dem Massenzeitalter entsprechend vergröberten Form begegnen wir ihnen im *Kirchenkampf* und gewahren dabei die verhängnisvollen Folgen, die ungelöste Probleme ja gewöhnlich nach sich ziehen. Von den staatlichen Machthabern wird Harnacks Konzeption einer bloß äußerlichen Ordnung der Kirche, die nach dem Willen der Kirchgenossen gestaltet ist, mißbraucht, um durch ein scheinbar demokratisches Massenaufgebot die Kirche für eine unchristliche Weltanschauung zu erobern, wird Sohms These, das Kirchenrecht stehe mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch, dahin mißdeutet, alle kirchliche Ordnung sei dem Staate zu überlassen. Und damals wie heute — oder heute wieder — gibt es Leute, die sich auf Sohm berufen, indem sie die eigene Kirche Gewaltmaßnahmen gegenüber, die von außen kommen, ins Unrecht setzen. Was ist von jenem Gegensatz zu halten und wie ist er zu überwinden?

I.

Die Auseinandersetzung ist in zwei Etappen geführt worden. Die erste erreicht 1892 im ersten Band von Sohms Kirchenrecht ihren Höhepunkt; ihr liegt ein verhältnismäßig schmales Schrifttum Harnacks zugrunde[2]! Die zweite

[1] Vgl. Harnacks großherzige Äußerungen über die Wechselbeziehungen zwischen beiden, K'verf. 121 f. und Sohms lobende Urteile in verschiedenen Anmerkungen seiner Spätschriften.

[2] Edw. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum (1882²), ins Dt. übersetzt und kommentiert von A. Harnack, 1883. — Ad. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Gesch. der K'verf. u. des KRechts = TU II 2, 1884 (enthält die Prolegomena zur kommentierten Textausgabe; im folgenden abgekürzt zitiert: Proleg.) — Ders.: Die Quellen der sog. Apostolischen Kirchenordnung = TU II 5, 1886. —

Phase des Kampfes entzündet sich an Harnacks kleinem Artikel über „Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche“[3], vor allem aber an seinem großartigen Beitrag über „kirchliche Verfassung und kirchliches Recht im 1. u. 2. Jh.“ in Haucks Realenzyklopädie[4]. Sohm verteidigt seine Position in einer Akademieabhandlung[5]; Harnack gibt 1910 seinen Artikel von 1908 in Buchform heraus[6] und fügt einen Exkurs gegen Sohm hinzu (S. 121—186) über „Urchristentum und Katholizismus, ‚Geist‘ und Recht“. Nun läßt auch Sohm seine Abhandlung in 2. Auflage erscheinen[7] und setzt sich in Vorwort und Anmerkungen ausführlich mit seinem Gegner auseinander. In seinen fragmentarischen, nachgelassenen Schriften führt er den Kampf weiter, ebenso Harnack. 1924, in der 4. Auflage von „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ spricht Harnack[8] ein abschließendes Wort.

In der ersten Phase der Auseinandersetzung treten die grundsätzlichen Merkmale[9] der Konzeption *Harnacks* besonders deutlich hervor. Er geht aus von der rechtlichen Struktur der Einzelgemeinde und unterscheidet hier zwischen einer familienhaft-*patriarchalischen* und einer vereinsrechtlich-*administrativen* Organisation. Jene beruht auf dem natürlichen Autoritätsprinzip, das jeder gewachsenen menschlichen Gemeinschaft zugrunde liegt. Hatch, von dem Harnack in den ganzen Ausführungen weithin abhängig ist, hatte die patriarchalische Ordnung auf die vorgeschichtliche Sippenverfassung zurückgeführt; mit ihm zieht Harnack eine durchgehende Entwicklungslinie über AT und Synagoge bis hin zum Urchristentum. Es handelt sich also um eine urtümliche Ordnung, die tief in der Natur menschlicher Gemeinschaft begründet ist und in der sittlichen Verehrung der Älteren durch die Jüngeren sich ausspricht; sie liegt der neutestamentlichen Unterscheidung zwischen *πρεσβύτεροι* und *νεώτεροι* zugrunde.

In ihrer *administrativen* Organisation steht die urchristliche Ortsgemeinde unter vereinsrechtlichen Prinzipien, wie sie sich auch in dem blühenden Vereinswesen der ausgehenden Antike entwickelt hatten. Insofern ist sie eine ‚Rechtsverbindung‘, die „mindestens im Prinzip rein demokratische Formen besitzt“.

Ders., Rezension von E. Loening: Die Gemeindeverfassung des Urchristentums = ThLZ 14, 1889, 417—429.

[3] Paul Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart IV, 1: Die christliche Religion, 1906, S. 129 ff.

[4] RE 20[3], 1908, 508—546.

[5] Wesen und Ursprung des Katholizismus; Abhdlg. d. Leipziger Akademie, philol.-hist. Kl. XXVII, 1909.

[6] Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jh.en; abgek. K'verf.

[7] 1912: im Text abgekürzt zitiert: Wesen u. Urspr.

[8] S. 446[1].

[9] Nur sie werden in der folgenden Darstellung berücksichtigt. Das Bild vom Altkatholizismus und seiner Entstehung aus dem Urchristentum, das sich aus ihnen ergibt, ist in manchen Zügen veraltet. Den heutigen Stand der Forschung findet man am besten bei Hans Frh. v. Campenhausen: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jh.en, 1953; vgl. auch meine Literaturübersicht: Vom Ursprung u. Wesen kirchlichen Rechtes, ZevKR 5, 1956, 1—32.

Sie bestellt sich Administrativbeamte, Ökonomen; daß sie das tut, ist „ein wesentliches Erfordernis für die Constitution einer Einzelgemeinde“ [10]. Wie in den Gilden und Genossenschaften der heidnischen Umwelt handelt es sich bei diesen Beamten um Organe der Kassenverwaltung und der sozialen Fürsorge; wie dort führen sie den Namen ‚*ἐπίσκοποι*‘, die zu ihrer Unterstützung bestellten jüngeren Leute, die eigentlichen ‚Diener‘ der Gemeinde, heißen *διάκονοι*. Die Episkopen bilden zur Durchführung ihrer Aufgaben ein Kollegium. Es sind die Verfassungsprinzipien des Kollegialismus, die Harnack, ausgehend freilich von den individualistischen, naturrechtlichen Prinzipien der Spätantike, in dieser administrativen Ämterverfassung der urchristlichen Gemeinde wiederfindet [11].

Aber dieses in allen menschlichen Gemeinschaften geltende, allgemein-menschlichen Bedürfnissen entsprechende Recht ist nicht das einzige, das in der Kirche gilt. Neben der patriarchalischen und administrativen Organisation der Einzelgemeinde besteht, sie übergreifend, die pneumatische der Gesamtkirche und damit eine *charismatische* Rechtsordnung. Sie ist gegeben mit dem gesamtkirchlichen Amt der geistbegabten wandernden Apostel, Propheten, Lehrer. Von dieser Trias behauptet Harnack, sie sei eine eigentümliche Schöpfung des Urchristentums, die kein Vorbild im Judentum habe. Im Gegensatz zu zeitgenössischen Juristen schreibt er diesen Charismatikern [12] die Vollmacht zu, rechtsverbindliche Anordnungen zu geben; zwischen sittlichen Forderungen und den daraus sich ergebenden rechtlichen Konsequenzen läßt die göttliche Autorität solcher Geistträger keinen Unterschied aufkommen. Mit ihrer die ganze Christenheit umspannenden, das Werk der Urapostel fortsetzenden Tätigkeit greift die Gesamtkirche ständig in das geordnete Gemeinschaftsleben der Einzelgemeinde ein. Aus der Spannung, die dadurch entsteht, geht die Rechtsordnung des frühen *Katholizismus* hervor.

Denn jene wandernden Charismatiker sterben im Laufe des 2. Jahrhunderts aus; die Beamten der Einzelgemeinde bleiben, ihr Einfluß steigert sich sogar mit dem Schwinden jener Konkurrenz. Andererseits aber hält sich auch die Idee einer geistig-sittlichen Verbundenheit der Gesamtchristenheit. Und unter dem Eindruck der montanistischen und der Osterstreitigkeiten schließen sich — seit 175 etwa — die Gemeinden zu der ‚*katholischen Conföderation*‘ zusammen. Unter diesem allmählichen Verschmelzungsprozeß gehen die pneumatischen Funktionen des gesamtkirchlich-charismatischen Amtes auf das administrative Gemeindeamt über, das sich schon vorher im monarchischen Episkopat konzentriert hatte. Freilich läßt sich das enthusiastische Element nicht einfach von einer Instanz auf eine andere übertragen. Es wird vielmehr ersetzt durch das Element der apostolischen Tradition: Die apostolische Sukzession des monarchischen Bischofs garantiert den Besitz der den Aposteln von Christus verliehenen Geistesgaben und Vollmachten. Die Bischöfe behalten ihre administrativen Aufgaben und Pflichten, nehmen sie aber von jetzt ab in gött-

[10] Prolegomena 1884, 138 f. [11] A.a.O. 140 ff. [12] ThLZ 14, 1889, 420.

licher Vollmacht wahr, berufen sich in ihrer Ausübung auf göttliche Anordnung, auf göttliches Recht; sie sind nicht mehr wie früher ihrer Gemeinde unterworfen, stehen vielmehr über ihr. In diesem hierarchischen Anspruch, der sich aus der Verschmelzung einer charismatischen, einer patriarchalischen und einer administrativen Organisation ergibt, besteht das Charakteristikum des Katholizismus und seines Rechtes. Es wird dabei ein ursprüngliches weltliches Recht, dessen die Kirche sich zur Ordnung ihres Gemeinschaftslebens mit einer gewissen Selbstverständlichkeit bedient hatte, mit der Würde göttlichen Rechtes umkleidet[13].

Gegen diese Gesamtschau von Wesen und Entwicklung des kirchlichen Rechtes hat *Sohm* sein Veto eingelegt mit seiner These von 1892: „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch." Seine Polemik ist freilich der Form nach äußerst zurückhaltend; sehr viele von den relativ wenigen Stellen, an denen er im ersten Band seines Kirchenrechts Harnack direkt zitiert[14], lassen erkennen, daß er dankbar und willig von ihm gelernt hat. Aber trotz aller Zustimmung im einzelnen bedeutet jene These einen Frontalangriff gegen Harnack. Wie er versteht auch Sohm unter Kirchenrecht vornehmlich die Theorie des Kollegialismus, die das Recht aus dem Gesamtwillen der Kirchgenossen ableitet. Diese Theorie, so behauptet Sohm, widerspricht dem Selbstverständnis der Urkirche. Die weiß sich als eine ausschließlich geistliche Größe und kann darum kein weltliches Recht gehandhabt haben. Sie ist als geistliche Größe theonom und kann überhaupt kein Recht aus sich heraus setzen, ist vielmehr unfähig jeder rechtlichen Organisation. Sie *hat* keine charismatische Organisation *neben* anderen Ordnungsprinzipien, sie *ist* eine charismatische Organisation. Sie ist es *ausschließlich*, nur getrieben vom Geist, der jedem nach seinem Charisma einen bestimmten Dienst auferlegt und ihm damit in der geistlichen Gemeinschaft seinen Platz anweist. In ihr gibt es keinen Gehorsam ‚kraft formalen Rechtsgesetzes'; er geht vielmehr hervor aus freier Überzeugung, aus spontaner Liebe; in ihr herrscht Liebespflicht, nicht Rechtspflicht[15].

Man darf den Unterschied zwischen Harnack und Sohm also nicht in der Weise vereinfachen, daß man jenem eine einseitige Verhaftung an naturrechtlich-kollegialistische Prinzipien zuschiebt, die dann Sohm ebenso einseitig verabsolutiert und mit einer Ablehnung jeden Kirchenrechtes beantwortet habe. Die Kampflage kompliziert sich vielmehr dadurch, daß *jeder* der beiden Partner eine charismatische Ordnung anerkennt, daß beide auch deren Perversion beim Übergang vom Urchristentum zum Altkatholizismus annehmen, daß aber Harnack *neben* jener pneumatischen Ordnung auch ein natürlich-menschliches Recht in der Kirche gelten läßt, während Sohm unter Berufung auf das Wesen der Geistkirche ein solches Nebeneinander kategorisch verwirft. Die Perversion des Katholizismus erklärt sich dann bei Harnack aus der Vermischung zweier

---

[13] Prolegomena 146 ff. [14] Vgl. das Namenregister in Bd. II.

[15] Zum Verständnis der Kirche vgl. KR I, 22 ff.; zum Gegensatz in der Ämterlehre bes. 90 ff., 145 ff.

an sich qualitativ verschiedener Ordnungsprinzipien, wobei das Niedere, Innerweltliche die Qualifikation des Höheren, Geistlich-Göttlichen annimmt. Bei Sohm dagegen handelt es sich vielmehr um eine *κατάβασις εἰς ἄλλο γένος*, um die Ablösung einer pneumatisch-göttlichen Ordnung durch eine menschliche, um einen Ersatz des Höheren durch das Niedere, um einen Abfall von der Freiheit der Kinder Gottes in die Knechtschaft menschlichen Gesetzeszwanges. Und um die Wiedergewinnung dieser Freiheit geht es ihm in Luthers Reformation, geht es ihm vor allem auch in seiner eigenen Bemühung um das evangelische Kirchenrecht.

Es ist klar, daß es sich bei jenem Gegensatz zwischen dem Berliner Theologen und dem Leipziger Kirchenrechtslehrer um ein verschiedenes Verständnis der Begriffe *‚Geist' und ‚Recht'* und ihres gegenseitigen Verhältnisses handelt[16]. Für Sohm schließen sich — wenigstens in seinen direkten Aussagen — Geist und Recht gegenseitig aus. Das Recht besteht nicht neben dem Geist. Wo der Geist herrscht, gilt kein Recht; wo das Recht herrscht, unterdrückt es den Geist. Bei Harnack gilt das Recht *neben* dem Geist. Der Geist umfaßt das Recht, aber er durchdringt und beherrscht es nicht. Denn der Geist wirkt in der Natur, aber er läßt ihr das Recht ihrer Selbständigkeit. Auch unter dem Walten des Geistes hat das Recht insoweit Daseinsberechtigung, als es zum natürlichen Zusammenleben der vom Geist erfaßten Menschen erforderlich ist. Dabei besteht immer die Gefahr, daß das Recht den Geist behindert oder unterdrückt. Andererseits sichert das Recht die Kirche und ihre vom Geiste erfaßten Glieder vor unnatürlicher Geisttreiberei. Für das Wirken der Kirche in der Welt erscheint das Nebeneinander von Geist und Recht unumgänglich nötig.

Der Gegensatz zwischen beiden Standpunkten ist unüberbrückbar, auch wenn in Einzelheiten eine Annäherung erreicht werden sollte. Um eine solche haben sich beide Partner in der *zweiten Phase* der Auseinandersetzung bemüht. Dabei hat die nähere Begründung ihrer Thesen, die Anerkennung der auf der anderen Seite herrschenden Motive und die Reinigung der eigenen den Unterschied vertieft und seine grundsätzliche Bedeutung nur noch klarer hervortreten lassen.

Harnack hat sich etwa seit 1906 über den Einfluß des griechisch-römischen Vereinswesens auf die Kirche zurückhaltender geäußert, das kollegialistische Grundverständnis kirchlicher Ordnung allerdings beibehalten[17]. Aber es geht ihm nicht um ein dogmatisches Festhalten an Rechtsprinzipien — und dazu rechnet er auch ‚die Ansicht der genossenschaftlichen Rechtsbildung'[18] —, sondern um die genaue Beobachtung geschichtlicher Abläufe und Wandlungen. In

---

[16] In bezug auf Sohm gehe ich dieser Problematik nach in einem noch 1960 in der ZevKR erscheinenden Aufsatz: „R. Sohms Ringen um den Zusammenhang zwischen Geist und Recht in d. Gesch. des kirchl. Rechts."

[17] Die Gemeinde ist als ‚religiös-soziale Gemeinschaft' mit lebenslänglicher Zugehörigkeit des einzelnen ‚Kultverein', ‚Unterstützungsverein', ‚Orden'; Mission und Ausbreitung 1906[2], 363; 1924[4], 447.

[18] Mission und Ausbreitung 1924[4], 489.

der geschmeidigen Anpassung an das geschichtlich Wahrgenommene ist Harnack dem Rechtshistoriker, der den Dogmatiker nie verleugnen kann, obwohl er kein Theologe ist, weit überlegen.

In steigendem Maße richtet der *ältere Harnack* dabei sein Augenmerk auf den Zusammenhang zwischen Kirche und Synagoge. Die Entstehung patriarchaler und administrativer Ordnung der Kirche wird erst dann verständlich, wenn man die Urgemeinde begreift als ‚Transformation eines älteren Gebildes'; aus dem *Judentum* entnahm die Kirche „wie den Antrieb zu gewissen Rechtsbildungen so auch die Form, in welche sie sie faßte"[19]. Aber nicht nur Antrieb und Form, die Grundkonzeption des katholischen Kirchenrechtes vor allem hat die werdende Kirche aus der Synagoge übernommen. Als den Ansatzpunkt für das Werden des katholischen Kirchenrechtes und die Umdeutung menschlicher Autorität in göttliche, die Transformierung menschlichen Rechts in göttliches hatte Sohm die ‚naive' Gleichsetzung von sichtbarer Kirche und wahrem Volk Gottes ansehen wollen, die schon die Urgemeinde vollzogen habe. Harnack weist nach, daß diese Gleichsetzung ein Erbe aus der Synagoge darstellt und daß die Urkirche mit ihm auch das theokratische Moment übernommen hat, das nicht ohne weiteres mit dem charismatischen gleichgesetzt werden kann. „Die Theokratie umschließt ... stets den Gedanken des Rechtes und der Herrschaft Gottes; also war *göttliches* Kirchenrecht stets vorhanden."[20] „Das göttliche Recht ist also so alt wie die Kirche selbst.[21] Vergesetzlichung und Formalisierung des religiösen Lebens sind von Anfang an als latente Gefahr vorhanden. Und neben diesem theokratischen göttlichen Recht bleiben „Schöpfungsordnungen und sittliche Weisungen" und damit „ein natürliches System von Rechten und Pflichten, inklusive der Rechte der Obrigkeit und der Pflicht, ihr zu gehorchen" als jüdisches Erbe in Geltung[22].

Die Kirche als religiöse Größe führt also nicht nur, wie Sohm will, eine pneumatische, sondern auch, als Erbin der Synagoge und Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes, eine theokratische Existenz. Im Zeichen des göttlichen Rechtes fallen Geist und Recht zur Einheit zusammen. Man darf die neutestamentliche Vorstellung vom Geist nicht einfach mit Enthusiasmus gleichsetzen; es ist vielmehr der Geist der Liebe, der die traditionell überkommenen Rechtsordnungen versittlicht. Und während jenes theokratische göttliche Recht seinem Ursprung nach vorchristlich und seinem Wesen nach unterchristlich ist und im Katholizismus die evangelische Wahrheit unterdrückte, während also die hiermit gegebene Einheit von Geist und Recht dem neutestamentlichen Geistverständnis widerstreitet, kommt eine wahre Einheit da zustande, wo der Geist christlicher Bruderliebe die überkommenen Rechtsformen durchwaltet.

Damit schreitet der ältere Harnack von einer naturrechtlichen Begründung des Kollegialismus zu einer christlich-theologischen fort. Die Gemeinde der

---

[19] Kultur der Gegenwart, 1906, 132. — Das Bild, das Harnack vom Spätjudentum hat, stammt in den Hauptzügen von Schürer.

[20] K'verf. 163; vgl. 157 ff. [21] A.a.O. 160 f. [22] A.a.O. 164.

ersten Jünger war ursprünglich eine ‚heilige Bruderschaft der Geistträger'[23]; durch den Geist brüderlicher Liebe wird auch weiterhin die überkommene genossenschaftliche Rechtsform mit geistlich-sittlichem Leben erfüllt. Schon 1886 hatte Harnack in einer aus der Mitte des 2. Jahrhunderts stammenden Quelle zur sog. Apostolischen Kirchenordnung die ἀδελφότης als übergreifenden Begriff über ordo und πλῆθος entdeckt[24]; die brüderliche Liebe bestimmt danach alle Rechtsbeziehungen innerhalb der Gemeinde. In der Folgezeit ist dieser Gedanke für Harnacks Vorstellung vom urchristlichen Gemeinschaftsleben allgemein grundlegend geworden. Der Heilsindividualismus, der die eigene Seele zu retten trachtet, verstärkt im Urchristentum nur die Intensität gemeinschaftlichen Lebens. „Die Bruderliebe ist hier der Hebel gewesen; und diese Bruderliebe hat zugleich die reichste Erbschaft angetreten — die Erbschaft der fest verfaßten jüdischen Kirche."[25]

Vom christlichen *Liebes*gedanken aus ergibt sich also für Harnack eine legitime Verbindung von *Geist* und *Recht*. Freilich könnte man auch unter dem Einfluß jüdisch-theokratischen Rechtsdenkens eine solche Verbindung postulieren, aber sie wäre vom christlichen Geistverständnis her abzulehnen. Das Wesen der Kirche als einer ‚rein religiösen, geistigen Größe' — in diesem Kirchenverständnis stimmen Sohm und Harnack ja überein — tritt für Harnack in ein eigentümliches Zwielicht insofern, als auch die jüdische Theokratie religiös-geistig verstanden werden muß. Strenger als sein Gegner legt er darum an die religiöse Potenz den Maßstab der Christlichkeit an. Auch nach *theokratisch*-jüdischem Verständnis ist die Kirche geistlich; nach dem NT aber ist sie es nur als Gemeinschaft brüderlicher *Liebe*. Mit scharfem Blick erkennt Harnack die Folgen der Spiritualisierung des Kirchenbegriffes, die Sohm vornimmt. Dessen unsichtbare Kirche kann nichts anderes sein „als eine bloße Idee, an die jeder einzelne Christ in seiner Vereinzelung glaubt". Zum Wesen der Kirche aber gehört nach Harnack ein genossenschaftliches Moment: „Kirche ist Versammlung, Versammlung der Berufenen und Erwählten als eine Einheit. *Damit ist etwas Gemeinschaftliches gegeben,* und zwar etwas Gemeinschaftliches, welches sich schon hier *auf Erden* verwirklicht"; denn Gottes Kirche lebt mitten in der Welt[26]. Ihr gemeinschaftliches Leben bedarf einer Ordnung; vom Geist der Liebe wird sie gefordert. Darum gilt: „Das Genossenschaftliche, Korporative kann auch vom sublimsten Begriff der Kirche nicht getrennt werden." „Das Genossenschaftliche ist nicht die Kirche des Glaubens selbst, aber es ist die Form ihrer irdischen Verwirklichung, soweit sie auf Erden verwirklicht werden kann."[27]

---

[23] Mission und Ausbreitung 1924⁴, 445.

[24] TU II 5, 32.

[25] Mission und Ausbreitung 1906², 364; 1924⁴, 448; vgl. auch 1906², 362; 1924⁴, 446: „Ihrem Wesen nach auf einen Bruderbund angelegt und aus den Synagogen hervorgegangen, bildeten die christlichen Vereine die lokale Organisation mit doppelter Stärke aus, fester noch, als es die jüdischen Gemeinschaften getan hatten."

[26] K'verf. 148 f.

[27] A.a.O. 150 f.

Die *lex charitatis* — so könnte man mit dem von Johannes Heckel wieder in die Mitte der kirchenrechtlichen Diskussion gerückten Ausdruck sagen — bindet also nach Harnack im Urchristentum die Rechtskirche an die Geistkirche, bindet sie enger und christlich-legitimer als der aus dem Judentum stammende und im Altkatholizismus herrschend gewordene, wenn auch schon im NT nie ganz verdrängte Begriff des göttlichen Rechtes. Über seine theologischen Anfänge hinaus hat der ältere Harnack damit eine wirkliche Synthese von Geist und Recht erreicht. Jetzt umfaßt der Geist das weltliche Recht nur formal; jetzt stehen die natürlichen Gegebenheiten menschlicher Vergemeinschaftung nicht mehr unorganisch neben der geistlichen Wirklichkeit der Kirche[28]. Sondern der Geist der Liebe durchdringt wirklich die aus der jüdischen Vergangenheit überkommenen, aber auch sachlich notwendigen Rechtsordnungen. Dieser Geist ergreift nicht nur den einzelnen, sondern formt die Gemeinschaftsordnungen der Kirche.

Eine in sich geschlossene Anschauung, bei der nur die Verengung des Geistbegriffes auf das ethische Moment problematisch erscheint. Aber gegenüber der Zuspitzung auf den Enthusiasmus, die Sohms Geistlehre enthält, bewahrt jene Problematik ihr relatives Recht. Der Wirklichkeitssinn des Kirchenhistorikers hat das wirklich vorhandene Leben der Ekklesia genauer erfaßt und begründet, als es die grundsätzlichen Postulate des Kirchenrechtlers vermocht hätten. Die Einheit von Geist und Recht, wie Harnack sie versteht, hat zwar die uralte Spannung von Natur und Offenbarung nicht gelöst, das Verhältnis von Rechtsgebot und Liebesgebot nicht erklärt, die Fülle urchristlicher Geisterfahrung nicht ausgeschöpft. Aber gegenüber der absoluten Vergegensätzlichung von Geist und Recht, die Sohms Grundthese enthält, bedeutet jene Einheit unbestreitbar einen Fortschritt.

Sohm hat sich in der Tat in seiner Widerlegung Harnacks — von der Korrektur geschichtlicher Einzelheiten abgesehen — auf logische Konsequenzmacherei beschränken müssen. Daß Harnack wie er einen religiösen Begriff der Kirche anerkennt, sieht er als ein Zeichen grundsätzlicher Übereinstimmung an, ohne daß er den zwielichtigen Charakter, den jener Begriff bei seinem Gegner hat, gebührend zur Kenntnis nähme. Und nun sucht er ihn zu der Anerkennung zu nötigen, daß eine doppelte Organisation der Kirche anzunehmen eine falsche Hypothese sei, daß *neben* der charismatischen Ordnung keine andere bestehen könne: „Gibt es in der Urzeit nur *einen* Kirchenbegriff, den religiösen, ... so ist auch in der Urzeit nur eine kirchliche Organisation möglich, nämlich eine Organisation *religiöser* Art; wie die Kirche, so die Kirchenordnung.“[29] Und wenn Harnack ihm — Sohm — in Anknüpfung an ein Leibnizwort wesentlich in dem Recht gibt, was er behauptet, Unrecht aber in dem, was er ausschließt, so sieht sich Sohm dadurch nur zur Ergänzung, nicht zur Berichtigung seiner Ausführungen gedrängt; es komme ihm eben auf das pneumatische Element als die ausschlaggebende Kraft an, ohne daß er die mit-

[28] Vgl. oben S. 198. [29] Wesen und Ursprung IV.

wirkenden Faktoren leugne[30]. Aber er geht damit an der entscheidenden, von ihm allezeit verneinten Frage vorbei, ob solche Mitwirkung überhaupt möglich sei, ob der Geist traditionelle Rechtsordnungen neben sich dulde, in sie eingehe. Eine Weiterwirkung des theokratischen Gedankens aus dem Judentum leugnet Sohm im Hinblick auf das Urchristentum ab; wenn Harnack sie annimmt, hat dieser damit den Katholizismus geschichtlich legitimiert. Das Vorhandensein eines göttlichen Rechtes im Urchristentum hält Sohm für ausgeschlossen. Die Theokratie sei hier vielmehr ins Geistliche gewandt; es sei aus ihr eine ‚Pneumatokratie' geworden, die die Freiheit der Kinder Gottes nicht gefährde[31].

Man sieht, an dem verschiedenen und im Ganzen ungeklärten Geistbegriff scheitert die Verständigung der beiden Gegner; er ist schuld daran, daß sie einander nicht einmal richtig verstehen. Wie sollten sie da über das Verhältnis von Geist und Recht einig werden? Sohm hat seine schroffe Antithese nicht aufgegeben, nicht aufgeben können. Aber er ist trotzdem vom Nachdenken über jenes Verhältnis nicht losgekommen, hat nie aufgehört, über den Zusammenhang von Geist und Recht nachzuforschen[32]. Aber wenn er dabei auch in Einzelheiten Harnack näher kommt, seiner Gesamtkonzeption gegenüber bleibt er verschlossen, die Lösung der Probleme hat er in völlig verschiedener Richtung gesucht, wenn auch nicht gefunden.

Wir haben davon hier jetzt nicht zu handeln. Wir fragen nach dem *Ertrag*, den die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm für die uns heute gestellte Aufgabe der Neubegründung eines evangelischen Kirchenrechtes haben kann. Sicherlich liegt der Ertrag nicht in den positiven *Ergebnissen*, die der eine oder der andere Partner in seinen geschichtlichen Forschungen anbietet — so sehr wir manche dieser Ergebnisse festzuhalten, alle sorgsam zu beachten haben. Das Entscheidende muß vielmehr sein, daß wir uns den *Fragen* stellen, die in jener Auseinandersetzung aufgeworfen wurden, und daß wir womöglich *Antworten* gewinnen, die die Problematik des evangelischen Kirchenrechtes zwar nicht endgültig klären, aber doch einen Schritt weiterführen können.

Wir haben Harnack zu fragen: Genügt eine lex charitatis, die sich mit einer Versittlichung und Verchristlichung patriarchalischer und administrativer Ordnungen begnügt, die der Kirche von Tradition und Umgebung angeboten werden? Kommt mit der Aufnahme und Verarbeitung weltlichen Rechtes in das Kirchenrecht der Weltbezug der Christenheit sachgemäß und erschöpfend zum Ausdruck? Kann insbesondere der natürliche Drang des Menschen (als eines *ζῶον πολιτικόν*) nach genossenschaftlicher Vergemeinschaftung Ausgangspunkt kirchlicher Rechtbildung sein? Ist die Problematik evangelischen Kirchenrechtes überhaupt wurzelhaft ein anthropologisch-ethisches Problem oder muß dabei nicht zurückgegangen werden auf den Urquell der göttlichen Offenbarung überhaupt? Und wenn es sich in jenem menschlichen Gemeinschaftsdrang um eine natürliche Gegebenheit handelt, steht damit nicht das uralte Problem

[30] A.a.O. V. [31] A.a.O. VI—IX.
[32] Darüber handele ich in dem oben S. 198 Anm. 16 genannten Aufsatz.

einer natürlichen Offenbarung und ihres Verhältnisses zur Heilsoffenbarung in Christus und dem Heiligen Geist erneut irgendwie zur Debatte?

Und damit sind beide, Harnack und Sohm, nach ihrem Verständnis des göttlichen *πνεῦμα* zu befragen. Genügt es, den Geist im Hinblick auf die Grundlegung eines evangelischen Kirchenrechtes rein in religionsgeschichtlichen Kategorien zu fassen, ihn wie Harnack an ein Liebesethos zu binden, das sich in seiner Christlichkeit nur gradweise, nicht grundsätzlich von anderen Liebesvorstellungen unterscheidet, oder ihn mit Sohm enthusiastisch zu deuten, entweder in Analogie zu orgiastischen Vorstellungen außerchristlicher Kulte (das tut Sohm nicht, das schwingt aber bei seinen Anhängern aus der religionsgeschichtlichen Schule gelegentlich mit) oder im Zusammenhang mit dem enthusiastischen Überschwang, den der deutsche Idealismus (hier ist Sohm geistig beheimatet) mit dem Pietismus des 18. und der Erweckungsbewegung des 19. Jh.s gemeinsam hat?

Eine letzte, entscheidende Frage ist die nach dem göttlichen Recht und nach seinem Verhältnis zum menschlichen. Harnack und Sohm stimmen darin überein, daß sie nur ein *fiktives* göttliches Recht kennen, daß sie stets ein *angemaßtes* göttliches Recht annehmen, das *widerrechtlich* menschliche Ansprüche mit göttlicher Autorität umkleidet, und daß sie sich dabei auf die Reformatoren berufen. Nun, hier werden zwar solche Ansprüche Roms leidenschaftlich zurückgewiesen; zugleich aber wird, zumal in den lutherischen Bekenntnisschriften, ganz unbefangen und positiv vom göttlichen Recht geredet. Gibt es ein solches und können wir daher für unsere Begründung evangelischen Kirchenrechts von einem göttlichen Recht ausgehen, ohne im römischen Sinne katholisch zu werden?

Wenn das alles möglich ist, dann muß ein solches göttliches Recht Heiligen Geist und evangelisches Kirchenrecht zu einer höheren Einheit zusammenführen. Dann muß der Geist als *Gottes* Geist in seiner schöpferischen und neuschöpferischen Wirksamkeit begriffen, es muß damit die Erschaffung der Natur und die neue Schöpfung der Kirche je in ihrer Eigenart und in ihrem Zusammenhang verstanden und das alte Problem von natürlicher und Heilsoffenbarung in das gegenwärtige Offenbarungshandeln Gottes hineingestellt werden. Dann wird zugleich die Beziehung der Kirche zur Welt und den in ihr vorhandenen rechtlichen Gegebenheiten von einer neuen Seite her faßbar. Und damit wird dann auch in irgendeiner Weise ein menschliches Kirchenrecht möglich sein, das dem göttlichen Recht dient, ohne sich eines Anspruchs göttlicher Autorität zu bemächtigen.

Das alles kann natürlich hier in diesem engen Rahmen nur mehr angedeutet als entfaltet werden[33]. Es wird vor allem auch, dem Befund in den lutherischen

[33] Ich verdeutliche im folgenden die Grundthese meiner 1957 erschienenen, im wesentlichen symbolgeschichtlichen Untersuchung über: Pfarrerrecht und Bekenntnis (über die bekenntnismäßige Grundlage eines Pfarrerrechtes in der ev. luth. Kirche). Ich erweitere diese Grundthese an einigen Punkten. Wie dort, so beziehe ich mich auch im folgenden im wesentlichen auf CA, Apologie und Melanchthons Traktat De potestate et primatu Papae. Belege,

Bekenntnisschriften entsprechend, nur von *einem* Punkte aus anvisiert, von dem evangelischen Amt der Wortverkündigung aus[34]. In diesem Amte — so wie die Bekenntnisse es schildern: inmitten der hörenden, glaubenden und liebenden Gemeinde — scheint mir der Kristallisationspunkt eines geistlichen Kirchenrechtes gegeben zu sein. Und wenn Harnack und Sohm ihre Auseinandersetzung im Hinblick auf die Entstehung des altkatholischen Kirchenrechtes geführt haben, scheint es mir für unsere Situation das Gegebene zu sein, die Begründung eines evangelischen Kirchenrechtes mit der Besinnung auf die geschichtliche Stunde zu verbinden, da das katholische Kirchenrecht dem Feuer überantwortet war, um nie wieder zum alten Leben aufzuerstehen.

Es ist 1530, im Jahre des Augsburger Reichstages und der Augsburgischen Konfession, zugleich der Augenblick gekommen, da ein allgemein anerkanntes Reichskirchenrecht nicht mehr bestand, ein territoriales Kirchenrecht in den evangelischen Gebieten noch nicht aufgerichtet war. Unter dem Eindruck dieses kirchenrechtliches Vakuums haben die Bekenner von Augsburg die Grundprobleme eines überterritorialen evangelischen Kirchenrechtes durchdacht und ihre Ergebnisse in den Bekenntnisschriften fragmentarisch — der Unklarheit der Situation entsprechend — mehr angedeutet als entfaltet. Trotzdem: die Stunde der Not, da das universale Papstrecht des MAs samt dem mittelalterlichen Kaisertum zerfiel und das Notregiment evangelischer Landesherren über ihre Landeskirchen noch nicht eingerichtet war, diese drangvolle Stunde ist die Geburtsstunde eines universalen evangelischen Kirchenrechtes geworden.

II.

Die lutherischen Bekenntnisschriften reden, wenn sie auf kirchenrechtliche Probleme hinweisen, mit der bisherigen Tradition gerne von einem ius divinum, vom mandatum Dei. Sie gebrauchen diese Begriffe wechselweise, ohne sie klar zu unterscheiden, und dabei in einem Sinne, der sich keineswegs mit dem herkömmlichen deckt, sich nicht auf das Kirchenrecht beschränkt. Was diese mit den verschiedensten Traditionen und Vorstellungen belasteten Begriffe im Zusammenhang der Bekenntnisschriften besagen?

a) 1. Das göttliche Mandat ist wirksam in Wort und Sakrament, speziell im Wort der Absolution (CA 25, § 3) und in den Einsetzungsworten der Sakramente. Sein Charakter als ‚ius divinum' ist geradezu darin begründet, daß es rein geistlich wirkt, sine vi humana, sed verbo (CA 28, § 21 f.). Göttliches Recht ist also hier kein theokratisches Recht; die Bindung an alttestamentliche und katholische Gesetzlichkeit ist aufgegeben. Das Verständnis des göttlichen Rechtes wird von dem Evangelium und seiner Verkündigung her gewonnen.

---

die in dem Hauptwerk schon enthalten sind, werden im allgemeinen nicht wiederholt. Den Ausführungen dieses 2. Teils liegt eine Wiener Gastvorlesung vom Juni 1959 zugrunde. Es ist mir nicht überall gelungen, die Formelemente lebendiger Rede ganz auszulöschen.

[34] Insofern handelt es sich in dem hier gegebenen Rahmen nur um einen bescheidenen, thematisch und quellenmäßig begrenzten Gesprächsbeitrag zu einem umfassenderen Thema.

Und damit ist das mandatum Dei wirkendes, neu schöpferisches Wort. Es darf nicht als abstrakte Norm genommen werden, die über den kirchlichen Gestaltungen steht in ruhender, unbeweglicher Unveränderlichkeit. Sondern dieses göttliche Mandatswort ist von einer unerschöpflichen Lebendigkeit. Es ruft ins Leben, was zuvor nicht da war. Es macht den Sünder zum Gotteskind, weckt in ihm den Glauben, teilt ihm mit der Vergebung der Sünden alle geistlichen Gaben zu. Wir können den metajuristischen, rein geistlichen Charakter dieses göttlichen Mandatsworts nicht scharf genug hervorheben, um die Eigenart dieses ius divinum verständlich zu machen und es in dieser seiner lutherischen Prägung von allen anderen Deutungsmöglichkeiten des ius divinum zu unterscheiden.

2. Das MA hatte weithin das göttliche Recht dem *Naturrecht* gleichgesetzt und damit an vorchristliche und altchristliche Überlieferungen angeknüpft, die über die Aufklärung hin bis auf Harnack wirksam geblieben sind. In Anlehnung an eine aristotelisch-stoische Sozialphilosophie faßte man im MA das Naturrecht auf als Grundlage einer Gesellschaftsordnung, die sich ‚instinctu naturae' bei allen Völkern durchgesetzt haben sollte. Göttlich ist dieser Trieb zur Vergesellschaftung, sofern ihn Gott bei der Schöpfung in das Menschengeschlecht hineingelegt und ihn auch nach dem Fall erhalten hat. Sofern die Kirche als vollkommene Gesellschaft alle menschlichen Gemeinschaftsformen in idealer Weise in sich verkörpert, kommt im Kirchenrecht das Naturrecht zur Vollendung.

In den einleitenden Abschnitten seines Dekrets hatte *Gratian* die Gleichsetzung von Naturrecht und göttlichem Recht vollzogen und damit dem mittelalterlichen Kirchenrecht die Bahn gewiesen. Für *Luther* und die Seinen ist diese Identifizierung schlechterdings unmöglich. Wenn hier von einem göttlichen Gesetz der Natur geredet wird, so ist damit der göttliche Geist- und Liebeswille gemeint, der jeder menschlichen Art völlig entgegengesetzt ist. Nach ihrem natürlichen Instinkt können die sündhaften Menschen von diesem göttlichen Gesetz nicht wissen; und wo es ihnen mit seinen konkreten Forderungen gegenübertritt, widersetzen sie sich ihm mit allen ihren Kräften. Im ius divinum spricht sich also der lodernde, alles Gottwidrige verzehrende und Gott wohlgefällige Wille aus, mit dem der Schöpfer sein Gesetz durchführt und sein Heil herbeiführt. Es ist nicht eingegangen in den geschöpflichen Willen des Menschen, ist nicht der Rest seiner Vollkommenheit aus der Zeit vor dem Fall, so daß er von sich aus ‚instinctu naturae' zum Bau der Kirche etwas beitragen könnte.

3. Für Gratian nun stellt sich die vollkommene, gottgegeben-natürliche Ordnung der Kirche dar in der römischen *Hierarchie* mit dem Papst an der Spitze. Göttliches Recht ist das Amts- und Ordinationsrecht der römischen Kirche. Es braucht nicht ausgeführt zu werden, wie energisch sich die Reformation gegen diese Gleichsetzung von göttlichem Recht und *Sakralrecht* verwahrt hat. Fast jede Zeile der Augustana spricht davon. Aber die Ursache dafür ist darin zu

suchen, daß die CA das evangelische Kirchenrecht vom Begriff des göttlichen Rechtes her begründete: Das, was bisher fälschlich für göttliches Recht gehalten wurde, ist in Wahrheit Menschenrecht. Und ihm steht gegenüber der Anspruch Gottes, der mit seinem schöpferischen Wort, das er der Kirche anvertraut hat, Menschen zu neuem Leben erwecken will. Jenem Menschenrecht, das sich selbst göttliche Autorität anmaßt, soll das wahre göttliche Recht entgegengehalten werden.

4. Daß Gottes *Wort* und Gottes *Recht* irgendwie zusammengehören, weiß auch Gratian. Er sagt: „Ius naturae est quod in lege et evangelio continetur." Ius naturae — er hätte auch ius divinum sagen können: Das göttliche Recht ist enthalten im Wort der Heiligen Schrift. Auch Luther kann gelegentlich so reden. Indem er das päpstliche Recht verwirft, weist er hin auf die Schrift; „es ist uns ubrig gnug in der biblien geschrieben, wie wir uns in allen Dingen halten sollen". Und es ist allgemein bekannt, welche starke Bedeutung die lex scripta — und zwar wird die *ganze* Heilige Schrift so verstanden — als Inbegriff des ius divinum in der reformierten Lehrtradition besitzt.

Im Unterschied zu Vorgängern und Nachfolgern, ja auch zu mißverständlichen Äußerungen Luthers selbst muß daran festgehalten werden, daß das ius divinum nicht mit dem Kodex der Heiligen Schrift gleichzusetzen, nicht mit einzelnen biblischen Weisungen zu identifizieren ist. Das Wort, um das es hier geht, ist immer das göttliche Mandatswort in seinem konkreten, wirksamen Vollzug, in der mündlichen Verkündigung, im Zuspruch der Absolution, in der Konsekration der Sakramente. Es stellt keine Rechtsforderungen auf; es schafft, es schenkt, es versetzt uns aus dem Tode ins Leben. Was es inhaltlich sagt, ist Evangelium und beileibe nicht göttliches Recht; auch nicht *was* es wirkt, sondern *daß* es wirken *soll*, ist göttliches Recht.

Göttliches Wort und göttliches Recht gehören zusammen, weil Gottes Heilswille durch das Wort auf Erden wirksam werden will. Das aber geschieht durch das Walten des göttlichen *Geistes*, der das Wort wirksam macht. Gottes Geist äußert sich nicht im Feuer des Enthusiasmus, wie es bei Sohm den Anschein hat. Er fällt nicht in der ekstatisch bewegten Versammlung vom Himmel, er ist nicht die Flamme der Begeisterung, die von einem Herzen ins andere überschlägt. Der Geist ist an das Wort gebunden.

Und er ist damit nicht primär an das Gebot der *Liebe* gebunden; er begnügt sich also nicht damit, schon vorhandene natürliche Ordnungen mit göttlichem Wesen zu erfüllen, wie Harnack es darstellt, um die von Sohm her drohenden Gefahren des religiösen Individualismus zu meistern. Das Wort, an das der Geist sich vornehmlich bindet, das ist das Wort des *Evangeliums*. In ihm will er neuschöpferisch tätig sein, Menschen erwecken zu neuem Leben, Menschen zusammenfügen zu geordneter Liebesgemeinschaft und dieser Gemeinde immer neu Menschen hinzufügen, die ihr in Liebe zugetan sind. Gewiß sind Geist und Recht durch das Band brüderlicher Liebe verbunden. Aber diese Charitas ist nicht lex, sondern Evangelium, frohe Botschaft von der sich schenkenden Liebe

Gottes, die in dieser Verkündigung selber sich schenkt. Und diese Botschaft will gehört werden; sie fordert Zeugen, die sie verkündigen, Hörwillige, die sich um sie sammeln. Darum reichen sich im ius divinum *Geist* und *Recht* die Hand, weil der Geist durch das *Wort* wirkt und für das *Wort* Gehör fordert.

Und so wirkt das mandatum Dei in der Welt. Es ist in erster Linie nicht Gesetz, sondern Evangelium. Das evangelische Kirchenrecht hat es primär nicht mit dem Gesetz, sondern mit dem Evangelium zu tun, mit der frohen Botschaft im Vollsinne, mit ihrer frei-schöpferischen und frei machenden Gewalt und Gnade. Hinter diesem Wort steht der göttliche Heilswille, der sich durchsetzen und die Welt neu gestalten will. Dieser göttliche Wille schafft sich ordinationes, Institutionen wie Kirche und Amt, die er als Mittel zu seiner Durchsetzung verwendet. Dieser göttliche Heilswille verleiht mandata, Aufträge, die an lebendige Menschen ergehen und von ihnen innerhalb der Öffentlichkeit wahrgenommen werden. Aus der Verwirklichung dieses göttlichen Heilswillens entsteht das evangelische Kirchenrecht. Es ist *ius divinum*, sofern es auf diesen göttlichen Willen bezogen ist, ihm dient. Es ist *menschliches Recht*, sofern es von Menschen geordnet, von Menschen gehandhabt und an Menschen verwirklicht wird — von und an fehlsamen Menschen, in menschlicher Beschränktheit, im Wechsel der menschlichen Verhältnisse, unter der Bedrohtheit durch Sünde und Tod.

Wenn wir also von einem ius divinum im evangelischen Kirchenrecht sprechen wollen, so müssen wir von ihm mit der ganzen Plerophorie reden, die dem Glauben an ein göttliches Wirken in der Zeit eigen ist, und zugleich mit jener bescheidenen Zurückhaltung und heiligen Scheu, die sich weigert, Irdisches zu vergöttlichen. Das Ius divinum bezeichnet im Sinne der Reformation immer ein rein geistliches Geschehen, im Kirchenrecht ein Geschehen unmittelbar zwischen Gott und den Menschen, ein Geschehen, das den Glauben weckt und in dem er sich betätigt. Aber dieses geistliche Geschehen vollzieht sich im irdischen Raum, durch den Dienst von Menschen, in der mündlichen Verkündigung des heilsamen Wortes, im Zuspruch der Absolution, in der Austeilung der Sakramente.

Nicht nur hervorgegangen aus diesem Geschehen ist die Kirche; Gott hat sie durch sein lebenweckendes Wort geschaffen, damit sein Heilswille wie an ihr, so durch sie an der *Welt* erfüllt werde. Die Kirche hat Existenzberechtigung nur, wenn sie sich Gottes Heilswillen dienend zur Verfügung stellt. Sie beruht auf göttlichem Recht, weil und soweit sie jenen Anspruch anerkennt.

Das göttliche Recht ist *weltbezogen*, wenn es die Kirche ordnet und baut. *Sohm* hat das Richtige von Luther gelernt, wenn er den theokratischen Anspruch eines angeblichen göttlichen Kirchenrechtes als widerchristlich entlarvt. Und *Harnack* kann sich in Wahrheit auf Luthers Reformation berufen, wenn er die exklusive Selbstbeschränkung der Geistkirche Sohms bekämpft und die Kirche als innerweltliche Gemeinschaft versteht. Aber sie empfängt deswegen ihr Recht nicht *von* der Welt; sie empfängt es von Gott *für* die Welt. Das gött-

liche Recht fordert von der Kirche menschliche Institutionen für die Welt. Weil sie der Durchsetzung des wirkenden evangelischen Wortes dienen, in diesem Sinne *für* die Welt da sind, dürfen sie nicht weltförmig, nicht *von* der Welt sein. Und sie sind mandatsgemäß, darum dürfen sie nicht menschlich sein im Sinne menschlicher Willkür. Solche menschlichen Ordnungen und Institutionen sind nicht mit der Autorität des göttlichen Rechtes ausgestattet, sondern dienen ihm, werden von ihm aus beurteilt und gerichtet. Sie sind von Menschen so zu gestalten, daß der Heilswille Gottes je in der geschichtlichen Situation sich erfüllen kann, jedenfalls nicht desavouiert wird.

Denn die Kirche *verfügt* nicht über das göttliche Recht, um ihre Macht an ihren Feinden, ihre Autorität an ihren Gliedern zu beweisen. Sie *gibt sich hin* an den Anspruch des göttlichen Rechtes, leidend unter ihren Feinden, in der Liebe zu allen Menschen sich verzehrend.

Dazu bedarf sie also menschlicher Ordnungen und Einrichtungen. Das göttliche Recht verdrängt also nicht das *menschliche* in der Kirche, sondern es setzt jene menschlichen Einrichtungen voraus, es fordert sie. Wir können in der evangelischen Kirche nur von göttlichem Recht sprechen, wenn wir menschliches anerkennen. Nichts von dem, was wir haben in der Verfassung der Kirche, in der Ordnung der Gemeinde, nichts davon ist an sich göttlichen Rechtes. Es ist alles wandelbar, vergänglich, nach den Grundsätzen irdischer Zweckmäßigkeit eingerichtet. Der Zweck selbst aber ist kein irdischer. Alle menschlichen Einrichtungen der Kirche dienen dazu, daß Gottes Heilswille sich verwirkliche. Alles menschliche Recht in der Kirche hat seine Legitimation nur darin, daß es dem göttlichen dient, sich von ihm das Ziel setzen, sich von ihm unter Umständen auch außer Kurs setzen läßt. Evangelisches Kirchenrecht kann nicht darin bestehen, je nach den wechselnden politischen und sozialen Verhältnissen Rechtsformen der Umwelt auf die Kirche zu übertragen. Evangelisches Kirchenrecht ist eigenständiges, ist geistliches Recht; denn es bezieht alles, was es aus sich hervorbringt oder von außen her übernimmt, auf die höchste Norm, auf das göttliche Recht, auf den Heilswillen Gottes, der sich in der Verkündigung des Wortes, in der Verwaltung der Sakramente durchsetzen will.

Die Meisterfrage evangelischen Kirchenrechtes besteht also darin, in der Kirche göttliches Recht und menschliches Recht zwar nicht voneinander zu scheiden, wohl aber recht zu unterscheiden. Schon die CA hat diese Meisterfrage grundsätzlich klar beantwortet (28, § 21 ff.): Göttliches Recht ist es, remittere peccata, reiicere doctrinam ab evangelio dissentientem et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae: Göttlichen Rechtes ist also die wirksame, Tatsachen schaffende Verkündigung des Evangeliums. Göttlichen Rechtes sind damit auch die Voraussetzungen, auf denen sie beruht, die Existenz der Kirche als der Stätte der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, Raum für sie und ihre Freiheit, das Evangelium aller Welt zu bezeugen; die Existenz des Amtes, das mit dieser Verkündigung ordnungsmäßig und in aller Öffentlichkeit beauftragt ist; die Existenz der Ge-

meinde, die dieser Verkündigung nicht bloß passiv ausgeliefert ist, sondern an Hand des Wortes Gottes zu prüfen hat, ob sie der Wahrheit des Evangeliums widerspricht (CA 28, § 23 ff.). Alles andere ist in der Kirche menschlichen Rechtes und hat seine Brauchbarkeit darin zu beweisen, daß es dem göttlichen dient.

Mit diesen Feststellungen und Abgrenzungen hat die CA für ein evangelisches Kirchenrecht den Grund gelegt. Von dieser Grundlage aus sind von Ende Juni bis Anfang September 1530 in Augsburg die Verhandlungen über die Jurisdiktion der Bischöfe geführt worden, in denen sich die zwingende Notwendigkeit für den Aufbau eines eigenständigen evangelischen Kirchenrechtes ergab. Die Tragfähigkeit jener Grundlage ist in diesen Verhandlungen erprobt worden. Daß der Notbau, der dann in den folgenden Jahrzehnten darauf errichtet wurde, jene Grundlage nur sehr mangelhaft berücksichtigte, steht auf den Blättern der kommenden Geschichte evangelischen Kirchenrechtes geschrieben; wir können sie hier nicht aufschlagen.

c) Dagegen muß noch kurz auf eine andere Verwendung des Begriffes ‚ius divinum' hingewiesen werden. Sie deutet sich in der Augustana erst an und ist in der Apologie weiter ausgeführt. Es gibt nämlich ein ius divinum nicht nur im Bereich der Kirche als einer geistlichen Neuschöpfung, sondern auch im Bereich der ersten, natürlichen *Schöpfung*. Ius divinum ist auch hier das schöpferische Wort Gottes, und zwar hier das Wort, durch das das Universum ins Leben gerufen wurde, das göttliche „Es werde", von dem alles, was Odem hat, lebt. „Seid fruchtbar und mehret Euch" — damit ist das göttliche Recht der Ehe begründet und den Eltern ihr göttliches Mandat gegeben. Und damit ist zugleich, um das Leben der Menschen zu erhalten, die Existenz der Obrigkeit im göttlichen Recht begründet und ihr das Mandat gegeben, die Bösen zu strafen und die Guten zu schützen.

In diesem Zusammenhang kann die Apologie sogar den mißverständlichen Satz aussprechen: Ius naturale vere est ius divinum (23, 12). Das soll nicht im Sinne der aristotelischen Scholastik heißen, es gebe ursprüngliche gottgegebene Natürlichkeit im Menschengeschlecht, auf deren Grund die soziale Ordnung beruhe. Das ist vielmehr im Sinne der biblisch-reformatorischen Anschauung von der schöpferischen Gewalt des göttlichen Wortes zu verstehen: Gott spricht und ruft damit das Nichtseiende, daß es sei. Und dieses schöpferische Wort ist zugleich das Wort seiner Treue: „Solange die Erde steht soll nicht aufhören Samen und Ernte..." Dieses schöpferische Wort durchwaltet die Natur.

Die Natur trägt den Charakter der Göttlichkeit nicht in sich selbst. Die Gesetze, von denen sie beherrscht wird, sind ihr nicht immanent und nicht in ihrer Stabilität sanktioniert durch göttliche Autorität. Sondern die Gleichsetzung von ius divinum und ius naturale wird im Hinblick auf die ständig Neues wirkende Gewalt des göttlichen Schöpfungswortes vollzogen. Die Gesetzmäßigkeit in der Schöpfung darf also nicht wie bei Aristoteles statisch, sondern muß von dem in seinem Worte geoffenbarten lebendigen Gott aus verstanden

werden; sein unbegreiflicher, uns in der Fülle seiner Möglichkeiten unbekannter, aber sich selbst unbedingt getreuer Wille bildet das Gesetz der Natur[35].

Und alles Menschliche, das durch diesen Schöpferwillen erhalten wird hat damit das göttliche Mandat, an der Bewahrung des Lebens mitzuwirken. Den Eltern und der Obrigkeit jedes Grades gilt dieses Mandat und damit schließlich jedem Menschen an der Stelle, an die sein Beruf ihn stellt. Von diesem Zusammenhang aus gesehen beruht jeder soziale Organismus auf göttlichem Recht. Und es muß ähnlich wie im Kirchenrecht die Frage gelöst werden, was innerhalb der sozialen Bereiche göttliches und was menschliches Recht ist.

Wir können hier dieser Frage nicht nachgehen, auch nicht, soweit das lutherische Bekenntnis Anleitung gibt zu ihrer Beantwortung. Aber wir denken daran zurück, wie Harnack dem Liebesgeist des Christen in diesen Bereichen ein Wirkungsfeld zuerkannt hatte und wie er dadurch instand gesetzt war, ein rein innerweltliches genossenschaftliches Recht für das Kirchenrecht zu reklamieren, und wie Sohm eine solche Nebenordnung von seinem geistlichen Verständnis der Kirche aus mit Leidenschaft abgelehnt hat. Wenn wir, wie es eine Grundvoraussetzung des lutherischen Bekenntnisses ist, Gottes Geist an Gottes wirkendes Wort binden, gewinnt der Gegensatz ein ganz anderes Aussehen. Durch Gottes schöpferisches Wort ist beides gesetzt: die natürliche Ordnung im genossenschaftlichen Zusammenleben der Menschen und die geistliche Ordnung der Kirche; Gottes im Worte wirkender, lebenschaffender Geist durchwaltet beide Bereiche der Wirklichkeit, den natürlichen und den geistlichen.

Das evangelische Kirchenrecht überschreitet also nicht die ihm von Gott gezogenen Grenzen, wenn es, Harnack folgend, solche Rechtsformen übernimmt, die sich im Augenblick, da die Kirche ihren Verkündigungsauftrag ausübt, unter den Menschen, an denen sie ihn gerade wahrnimmt, herausgebildet haben. Sie vermag in ihnen den die Schöpfung erhaltenden Gotteswillen wahrzunehmen. Nur muß sie Sohms Anliegen — ganz anders, als er selbst gemeint hatte — sich zu eigen machen und diese aus der Umwelt übernommenen Ordnungselemente ihrem Verkündigungsauftrag dienstbar machen. Sie dürfen nicht einfach als ein Stück Welt *neben* der charismatischen Ordnung der Kirche stehen, geschweige denn, daß sich an ihnen der Einbruch der Welt in die Kirche und die Herrschaft der Welt über die Kirche manifestiert. Es genügt auch nicht, jene Elemente weltlichen, also etwa genossenschaftlichen Rechtes durch die Kraft christlicher Bruderliebe zu vergeistlichen, zu verchristlichen. Das soll geschehen, die lex charitatis soll im Kirchenrecht erfüllt werden.

[35] Ohne hier die Frage beantworten zu können, ob Luthers Verständnis des mandatum Dei in den Bekenntnisschriften in allen Einzelheiten adäquat wiedergegeben ist, zitiere ich hier, was jetzt David Löfgren in seinem schönen Buche über „die Theologie der Schöpfung bei Luther" (1960) im Hinblick auf diesen zusammenfassend sagt: „Gottes Gebot wird also nicht als eine Art ewiges, unveränderliches Gesetz aufgefaßt, das der menschlichen Vernunft in einer für jede Zeit gegebenen Form und in einem immer verpflichtenden Inhalt als ewige Wahrheit einsichtig gemacht werden kann" (S. 80). Vgl. auch, was S. 50f. über das Verhältnis von Wort und Naturgesetz und das nichtstatische Verständnis der Schöpfung bei Luther gesagt wird.

Aber entscheidend ist, daß es geschehe, um dem Verkündigungsauftrag der Kirche gerecht zu werden. Entscheidend ist, daß jene ursprünglich weltlichen, d. h. aber hier Gottes Schöpfungswillen entsprechenden Rechtsordnungen die Struktur ihrer Eigengesetzlichkeit verlieren, ganz dienstbar werden dem mandatum Dei, das da will, daß allen Menschen geholfen werde, sich völlig umschmelzen lassen durch das ius divinum, durch den neuschöpferischen Heilswillen Gottes, der im Wort des Evangeliums sich durchsetzen will.

Weil das Mandatum Dei sowohl die natürliche Welt menschlicher Gesellschaftsordnungen wie die geistliche Wirklichkeit der Kirche schafft und am Leben erhält, gibt es im evangelischen Kirchenrecht keine Scheidung zwischen profanen und geistlichen Rechtselementen — darin hat Sohm gegen Harnack das Richtige gesehen. Alles ist heilig, weil es auf das schöpferische Wort Gottes zurückgeht, wenn es dem Erhaltungs- und Heilswillen Gottes dient. Die Erfüllung dieser Bedingung ist schlechterdings entscheidend für das evangelische Rechtsverständnis. Aber es findet auch in der gesellschaftlichen Wirklichkeit — das spricht für Harnack gegen Sohm — Rechtselemente, die es einbauen kann in sein eigenes Gefüge, wenn es damit der Aufgabe der Verkündigung dient, sie wenigstens erleichtert.

So kann eine Grundlegung des evangelischen Kirchenrechtes nicht davon absehen, daß es auch ein Recht außerhalb der Kirche gibt, das auf Gottes schöpferischen Willen zurückgeht und durch das die Kirche irgendwie angesprochen ist. Indem das Recht der Kirche sich auf ein neuschöpferisches Mandatswort Gottes beruft, kann es nicht absehen von der Tatsache, daß es auch in der kreatürlichen Wirklichkeit innerhalb und außerhalb der Kirche ein solches schöpferisches Mandatswort Gottes gibt.

Wie verhalten sich diese beiden schöpferischen Mandatsworte zueinander, in denen das ius divinum in seinen beiden Formen sich dokumentiert?

1. Sie *unterscheiden* sich voneinander, und zwar zunächst ihrem *Inhalt* nach. Das schöpferische Mandatswort Gottes erhält die Welt nach dem Falle; das heilschaffende Mandatswort Gottes bereitet die gefallene Welt vor für das eschatologische Heil. Beide beziehen sich also auf die Welt in ihrem gegenwärtigen Stand. Von ihr aus weist das schöpferisch-erhaltende Wort hin auf die ursprüngliche Schöpfung; und wo es im Glauben gehört und angenommen wird, macht es den Abstand deutlich, der zwischen jener reinen Welt und unserer trüben Wirklichkeit besteht, zeigt es die Schuld an, in die sich das Menschengeschlecht verstrickt hat, die Strafe, in die es verfallen ist. Dieses Wort der ersten Schöpfung wird so zum Wort des Gesetzes und des Gerichtes. Das heilschaffende Wort aber weist voraus und bereitet vorauf die Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung in der neuen Welt; und wo es Glauben findet, nimmt es die neue Welt vorweg in dem Anbruch eines neuen Lebens.

2. Damit unterscheiden sich die beiden Mandatsworte auch nach der *Art ihrer Wirksamkeit*. Das Schöpfungswort wird direkt von Gott vom Himmel herab gesprochen und wirkt nach, solange die Erde steht, und erhält sie immer

neu. Kein Mensch kann es nachsprechen. Wer es versuchte, würde in Magie versinken. Wer — als Vater, Mutter, Träger eines obrigkeitlichen Amtes — sein Mandat von diesem Schöpfungswort her hat, kann nichts Neues schaffen, sondern kann nur wehren, daß das von Gott Geschaffene nicht verdorben werde, nicht dem Tode verfalle.

Sein heilschaffendes Wort des Evangeliums aber hat Gott auf die Lippen von *Menschen* gelegt. Durch menschliche Vermittlung wird es kund getan und dadurch wirksam gemacht. Es bedarf, um wirksam zu werden, des Dienstes von Menschen. Daher die Dringlichkeit, mit der das göttliche Recht sich in der Kirche durchsetzen will, durch sie die Welt mit dem Evangelium zu erfüllen. Das Heil der Welt hängt davon ab, daß Menschen diesen Anspruch anerkennen, sich zu diesem Dienste willig finden. Dabei hat ihr Dienst aber auch neuschöpferische Kraft. Das wirkende Wort, das über ihre menschlichen Lippen geht, hat ewige Wirkung. Wer in *diesem* Zusammenhang von Magie spricht, hat den Unterschied der beiden Wirkweisen des göttlichen Mandatswortes nicht verstanden.

3. Mit der Art ihrer Wirksamkeit aber unterscheiden sich die beiden Mandatsworte auch in der Art ihrer *Vernehmbarkeit* für den Menschen. Obwohl das Schöpfungswort durch alle Äonen geht und vor seiner Gewalt alle Festen des Himmels erbeben, ist es doch für den Menschen unhörbar. Er, der von diesem Worte geschaffen ist, dessen Anfang und Ende durch dieses Wort gesetzt ist, findet von sich aus keinen Schlüssel zum Verständnis des Wortes, von dem seine Existenz abhängt.

Das neuschöpferische Wort der Erlösung aber ist, weil es über Menschenlippen geht, hörbar, verständlich; und wo der Heilige Geist sein Werk tut, wird es im Glauben angenommen. Und wo das geschieht, wird dem Glauben auch das Geheimnis der kreatürlichen Welt erschlossen. Wo das Wort der Vergebung den neuen Menschen schafft, wird auch das Zeugnis verstanden, das der Schöpfer in seine Kreaturen hineingelegt hat. Mit dem Einbruch der neuen Schöpfung, unter der Verkündigung des Evangeliums wird auch die alte Schöpfung transparent für die Herrlichkeit Gottes.

4. Und damit wird deutlich, daß die beiden göttlichen Mandatsworte, so verschieden sie auch nach Inhalt, Wirksamkeit und Vernehmbarkeit sein mögen, im Grunde doch *zusammengehören*, aufeinander angelegt sind, in einer fruchtbaren Spannung zueinander stehen. Wie ist das möglich? Weil es derselbe Gott ist, der sein schöpferisches Wort über seiner Welt aufgerichtet hat, über dem sozialen Gefüge der Menschheit, über seiner Kirche und durch sie über allen Völkern. Es ist dieselbe *Weise* Gottes, zu wirken und sich zu offenbaren: jedesmal durch sein Wort. Und es ist derselbe heilsame *Wille*, der sich hinter diesem Wirken verbirgt und heilschaffend sich offenbart, derselbe heilsame Wille, der die Welt erhält, um sie zu erlösen. Und es ist dasselbe *Ziel*, auf das Gott die von ihm erschaffene Welt samt der Kirche hinführen will durch sein erhalten-

des und heilsschaffendes Wort. Sein Ziel ist die Wiederherstellung der gefallenen Welt in der neuen Schöpfung.

5. Um dieses Zieles willen erträgt und unterstützt Gott mit Langmut die Versuche der Menschen, in der Sozialwelt und in der Kirche ihr menschliches Recht aufzurichten. Die Welt weiß es meistens nicht, daß sie damit ein göttliches Mandatswort erfüllt. Die Kirche sollte es wissen, sollte den Rechtsanspruch des Gottes über sich anerkennen, der das Heil der Welt will, und sollte ihr menschliches Recht im Gehorsam gegen dieses göttliche aufrichten. Und sie sollte anerkennen, daß derselbe Gott in Familie und Staat unermüdlich Ordnungen schafft, das kreatürliche Leben zu erhalten auf den Tag der Erlösung.

Wer das göttliche Recht in der *Kirche* so anerkennt, wie das lutherische Bekenntnis es lehrt, wird in derselben Weise auch das göttliche Recht der *Obrigkeit* anerkennen. Und er wird dafür sorgen, daß das menschliche Recht, das die Kirche im Gehorsam gegen das göttliche schafft, ihrem Verkündigungsauftrag entsprechend auf das menschliche Recht abgestimmt ist, das in der Welt gilt. Weil und in dem Maße, wie die Kirche an ihr göttliches Recht gebunden ist, ist sie völlig frei in der Gestaltung ihres menschlichen Rechtes. Gewiß sind Konfliktsmöglichkeiten zwischen dem ius humanum in der Kirche und im Staate möglich, gegenseitige Grenzüberschreitungen hie und da vielleicht unausweichlich. Aber im ganzen ist es doch eine fruchtbare Spannung, die die Ordnungsgebilde in beiden Bereichen in Bewegung erhält, so daß beide sich gegenseitig dauernd korrigieren, dauernd erneuern.

Zu solcher fruchtbaren Begegnung ruft uns der Auftrag, ein evangelisches Kirchenrecht neu zu bauen in der gegenwärtigen Stunde der Welt. Und Harnack und Sohm, beide noch den Fragestellungen des 19. Jh.s verhaftet, weisen über sich selbst und den zwischen ihnen bestehenden, nicht ausgetragenen Gegensatz hinweg auf eine neue Synthese.

„Ecclesia Extra Ecclesiam"[1]

Von Leo Zander

Das mir für diesen Aufsatz aufgegebene Thema ist sehr anregend; es ruft zu einem Überschreiten der Mauern, zu einem Blick auf das, was sich hinter den uns gewohnten Grenzen befindet; es trägt den Ton eines „Excelsior". Aber vom logischen Standpunkt aus scheint seine Formulierung ein Un-Sinn zu sein: kein Gegenstand kann außerhalb seiner selbst gedacht werden, denn dies würde dem Prinzip der Identität widersprechen, welches ja für das gesamte logische Denken als eine unbedingte und unvermeidliche Voraussetzung gelten muß.

Damit scheint das Thema „Ecclesia extra Ecclesiam" — als eine contradictio in se — überhaupt abgelehnt zu sein. Aber es scheint nur so; denn diese negative Haltung kann nicht als eine endgültige Antwort auf das gestellte Problem verstanden werden. Das, was für das formell logische Denken als Un-Sinn erscheint, kann für das existentielle Denken Paradox sein. Nun ist ein Paradox (der Schuldefinition gemäß) „ein Satz, der uns als widersinnig *erscheint*", das heißt ein Satz, dessen Inhalt dem logisch-rationalen Denken und seinen Gesetzen nicht untersteht. Als Unsinn muß aber das Paradox gebrandmarkt werden *nur* unter der Voraussetzung, daß nicht nur alles Gedachte, sondern auch alles Existierende durch das logisch Geltende und logisch Begründete erschöpft ist, daß es außerhalb des Logischen überhaupt nichts gibt noch geben kann. Ist dies nicht der Fall, ist das „Logische" (*τὰ λογικά*) nur ein Fleck des Realen, auf den der Lichtstrahl unserer Vernunft fällt, dann muß auch das Paradox einen positiven Sinn haben: es ist ein Hinweis auf das, was außerhalb der Grenzen des logisch Gedachten liegt.

Diese ganz allgemeinen erkenntnistheoretischen Bemerkungen können auch auf die Ekklesiologie übertragen werden: auch sie kann ja logisch und existenziell durchgeführt werden. Im ersten Fall operiert sie mit dem *Begriff* der Kirche und ist lediglich auf den Inhalt dieses Begriffes eingestellt und begrenzt. Wenn der Begriff festgestellt ist, wenn die Kirche definiert ist, so wird die ganze Ekklesiologie zu einer Erörterung und Entwicklung dieses Denkinhaltes. In diesem Sinne ist sie analytisch und deduktiv. Das hat aber den großen Nachteil, daß sie eigentlich nicht die Kirche selbst, sondern den vorausgesetzten Begriff der Kirche untersucht und infolgedessen in den Grenzen eines im voraus festgestellten Gebietes gefangen bleibt.

Dem entgegen versucht das existentielle Denken zur Realität vorzustoßen und die Kirche an sich zu erfahren und zu erforschen, abgesehen davon, wie sie von den Theologen und Ekklesiologen definiert wurde.

---

[1] Vortrag, gehalten an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg am 14. Juli 1959.

Das Thema „Ecclesia extra Ecclesiam" zwingt uns nun, die beiden Methoden näher zu verfolgen, zu vergleichen und ihre Vor- wie Nachteile zu verstehen.

Zur Natur des Begriffes gehört es, daß er immer sich selber identisch gedacht sein muß. Von einer „Ecclesia extra Ecclesiam" kann man hier überhaupt nicht sprechen. Entweder ist etwas Kirche, oder es ist nicht Kirche; entweder gehört es zur Kirche, oder es liegt außerhalb des Kirchenbereiches; eine dritte Möglichkeit gibt es nicht und kann es auch nicht geben. Das Prinzip der Identität hat zur Folge das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten; alles was diskursiv gedacht wird, steht damit unter der Kategorie des radikalen Widerspruchs.

Eine Kirchenlehre, die positiv sein will und ihre Sätze in klaren logischen Begriffen formuliert, muß unvermeidlich diesen Weg einschlagen. Am klarsten können wir die innere Struktur dieses Denkens dort sehen, wo man aus theoretischen Wahrheiten praktische Folgerungen, anwendbare Lebensregeln und persönliche Willensentscheidungen ziehen muß: wir denken an den Bereich des Kirchenrechtes. Seinem Wesen nach muß ein Gesetz eine streng logische, festgelegte und von allen im selben Sinn verstandene Form haben; nur bei dieser „cartesianischen" Voraussetzung kann seine Anwendung gesichert sein. Im Falle einer Verschwommenheit und Unklarheit hört es überhaupt auf, „Gesetz" zu sein. Das juristische Denken ist nichts anderes als eine lebendig gewordene, praktisch angewandte Logik. Juridismus und Rationalismus sind zwei unzertrennbare Zwillinge.

In der Praxis des Rechtslebens begegnen wir aber zwei Tatsachen, die die Berechtigung dieser „geometrischen" Theorie der Alleinherrschaft der Logik in Frage stellen. — Es sind einerseits die Unvermeidlichkeit der Gesetzeserläuterung, und andererseits die Notwendigkeit der Milderung des Gesetzes bei seiner Anwendung; im Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche heißt dieses letztere „Prinzip der Oekonomie".

Diese zwei Institute (wenn man sie als solche bezeichnen kann) entsprechen den zwei Gebieten der theoretischen und der praktischen Vernunft und sind höchst bezeichnend für die Funktionen des rationalen Denkens und rationalen Handelns. Die Notwendigkeit der Gesetzesdeutung (die man in allen Gebieten des rechtlichen Denkens aller Zeiten und Orte findet) ist ein sichtliches Zeugnis für die Unzulänglichkeit unserer Denkformen, die einem Gedanken nie eine endgültige und erschöpfende Formulierung zu geben imstande sind. So klar und deutlich ein Gesetz formuliert sein kann, immer wohnt ihm ein irrationaler Rest inne, der in unvorhergesehenen Lebensfällen zu einer neuen Deutung zwingt[2].

Die Notwendigkeit der „Oekonomie" wird durch den klassischen Satz „summum jus — summa injuria" belegt. Eine blind-automatische Anwendung der Rechtsregeln kann zu schreiender Rechtlosigkeit führen. So entsteht eine tiefe Diskrepanz zwischen dem abstrakt-logischen Rechtsbewußtsein und dem kon-

[2] Über die formale Struktur und die logische Natur dieses Problems siehe meinen Aufsatz „Prolegomena der Exegese" im „Theologischen Gedanken" Nr. 9, 1953. Paris (russisch).

kret-moralischen Gewissen. Diese Diskrepanz führt zu der Unterscheidung von „Akribie" und „Oekonomie". Die erstere besteht in einer strengen und kompromißlosen Anwendung der Kanones; die zweite ist eine Milderung dieser Strenge gemäß dem Tatbestand jedes einzelnen Falles, mit der Berücksichtigung dessen, was ihm vorangegangen ist und was ihm folgen kann. In der neuen orthodoxen Forschung wird die Oekonomie als ein Korrektiv des logisch-rechtlichen Denkens erklärt, das nichts anderes ist als eine notwendige Anpassung der menschlich juristischen Wahrheit an die göttliche Barmherzigkeit[3]. Die Tatsachen der Gesetzesdeutung und der Oekonomie, obwohl sie ein klares Zeugnis der Unzulänglichkeit unseres Denkapparates sind, bedeuten in diesem Bereich jedoch nur eine sehr geringe Hilfe. Sie führen zwar einen Schritt vorwärts: die Deutung in der Gesetzgebung, die Oekonomie in der Gesetzanwendung, aber dieser Schritt geschieht auf dem alten Wege des logisch-rationalen Denkens. Sie sind sozusagen eine „neue und verbesserte Auflage" desselben Buches; sie können unendlich entwickelt werden und immer weiter fortschreiten, aber nie werden sie eine prinzipielle Antwort auf die Frage, auf die sie selbst durch ihre Notwendigkeit hinweisen, geben können. Bei einer konsequenten Durchführung können sie höchstens zu einem progressus in infinitum führen: zu einem Aufhäufen neuer Gesetzesdeutungen, zu einer immer weitergehenden super-oekonomischen Milderung der Anwendung der Gesetze.

Tatsächlich geht es aber hier nicht um eine unglückliche Anwendung einer in sich richtigen Methode und nicht um eine falsche Antwort auf eine richtig gestellte Frage, sondern um das prinzipielle Recht, solche Fragen überhaupt zu stellen und solche Methoden anzuwenden. Bei einer Hirn- oder Herzkrankheit kann ein Pflaster an einem gelähmten Glied keine Rettung bringen. Die Frage, die wir in dieser Angelegenheit stellen müssen, kann folgendermaßen formuliert werden: Ist es überhaupt berechtigt, die Kirche nur als Gegenstand des begrifflichen Denkens anzusehen? Ist das begriffliche Denken eine ausreichende Methode, um das Wesen der Kirche zu erfassen? Steht nicht hinter dem Begriff „Kirche" etwas, was diesen (und jeden) Begriff überragt und mit ihm nicht identifiziert werden kann?

Es ist vergebens, eine Antwort auf diese Fragen in der positiven Kirchenlehre zu suchen, denn die Kirchenlehre operiert von Hause aus mit logischen Begriffen und folgt in ihrem Denken der diskursiven Methode. Diese Methode des begrifflichen Denkens ist für sie eine selbstverständliche und meist unbewußte Voraussetzung. Es ist aber klar, daß man eine Kritik der Voraussetzungen nicht im Bereiche ihrer eigenen Anwendungen und Folgerungen suchen kann. Damit ist die Stellung unserer Untersuchung klargelegt: sie gehört nicht zur Schul-Ekklesiologie, sie kann sich nicht am Kirchenrecht orientieren. In ihrer Problematik ist sie eher philosophischer als theologischer Art (wenn man Theologie in ihrer Schulform nimmt und sie von Philosophie streng

[3] Siehe: Hieronymos Cotsonis. Problemata tis ekklesiastikis Ikonomias. Athen 1957 (griechisch).

scheiden will). Kurz gefaßt kann man sagen, daß die positive Kirchenlehre von dem spricht, was *sie* unter Kirche versteht, und sich nicht um das kümmert, was außerhalb ihrer Grenzen sein kann; aber es ist ja gerade das letztere, was uns hier beschäftigt. Um in dieser Schwierigkeit weiterzukommen, müssen wir uns einer Analyse der Elemente des rationalen Denkens, das heißt der Begriffe zuwenden. Denn unser Denken ist begriffliches Denken: wir operieren mit Begriffen und nicht mit Realitäten. Der Begriff ist aber immer etwas Klares, Festgelegtes, etwas Definierbares und Definiertes. Ein unklarer, verschwommener Begriff ist eine contradictio in se. Man kann ihn als eine Ahnung, eine Vermutung, ein Vorgefühl bezeichnen, aber er ist dann eben kein Begriff im strengen Sinne des Wortes, und logisch ist mit ihm nichts zu machen: „definitio sit clara . . ."

Die große Frage der Entstehung der Begriffe, der „Begriffsbildung" kann hier nicht erörtert werden; sie gehört zum Bereich der Methodologie der Wissenschaften, sei es, daß diese sich nomothetische oder idiographische Ziele stellen. Vom logischen Standpunkt aus gesehen ist die Begriffsbildung eine Vorstufe, ein Laboratorium des Systems. Die Wissenschaft hat es mit fertigen Begriffen zu tun, von denen man weiß, was sie bedeuten, aus welchen Elementen sie bestehen, was sie umfassen, was sie ausschließen. Und diese Bindungen werden durch die Definition oder die Determination gegeben. An diesem Punkte wird es uns sozusagen „philologisch" klar, daß die Begriffe zu dem Bereich des Endlichen und Begrenzten gehören. Denn De-Finitio spricht immer von einem Finis; De-Terminatio von einem Termin. Alles was definiert und determiniert ist (oder werden kann), ist infolgedessen begrenzt, beschränkt, endlich. Und umgekehrt: alles was unendlich, unbegrenzt, unbeschränkt ist, untersteht nicht dem begrifflichen Denken, kann nicht durch Begriffe erfaßt werden.

So bekommt unsere ekklesiologische Frage eine ganz konkrete paradoxale Formulierung: Ist überhaupt ein *Begriff der Kirche* möglich?

Wenn wir von diesem Standpunkte aus die Schrift lesen, so finden wir manche Äußerungen, die die Möglichkeit jeder Begrenztheit für gewisse geistliche Bereiche völlig ausschließen: „Denn nicht nach begrenztem Maß gibt Gott den Geist" (Joh 3, 34). Äußerlich werden diese biblischen Texte durch die Worte „alle" und „alles" gekennzeichnet. Zwar können diese Worte verschiedene Bedeutung haben: sie können die Ausschöpfung einer gewissen gegebenen Totalität bedeuten (so Mt 13, 56: „Sind nicht seine Schwestern alle mit uns"; oder Lk 15, 31: „Alles was mein ist, ist dein"); sie können auf eine unbestimmte Mehrheit hinweisen (so Joh 3, 21: „Er tauft, und alle gehen zu ihm"). Solche Fälle gehen uns hier nichts an. Jene Begriffe können aber auch bewußt und unmißverständlich eine Unbegrenztheit, Unendlichkeit, Unübersehbarkeit bedeuten — unendliche Realitäten, die durch endliche Begriffe nicht erfaßt werden können. Wenn der Engel den Hirten die große Freude ankündigt, die *allem Volke* widerfahren wird, so handelt es sich nicht um eine begrenzte Zahl existierender Völker, sondern um alle Völker überhaupt (Lk 2, 10). Wenn der

Herr sagt, daß Er, nachdem Er von der Erde erhöht wird, *alle* zu sich ziehen wird (Joh 12,32), so scheint uns jede exegetische Beschränkung dieser *„allen"* eine willkürliche Vermutung sein. Dasselbe gilt für die Worte, die direkt oder indirekt auf die Kirche weisen, wie z.B. Eph 1,23 („die Kirche, die sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles mit allem erfüllt"), oder (eschatologisch) 1Kor 15,29 („damit Gott alles in allem sei").

Diese Beispiele genügen, um zu zeigen, daß wir hier vor einer Realität stehen, die höchstens genannt und angedeutet werden kann, aber sich jedem logischen „Greifen" und „Begreifen" verweigert. Sie ist irrational, aber nicht in dem Sinne, daß wir über sie nicht nachdenken können (sonst könnte man über sie überhaupt nicht sprechen), sondern in dem Sinne, daß sie ganz andere Denkmethoden fordert als die, mit denen wir in unserem gewöhnlichen begrifflich-diskursiven Denken vertraut sind. Die Ekklesiologie muß hier die neuen Forschungen zur Erkenntnistheorie in Betracht ziehen, und zwar die große Wandlung, die H. Gouhier als „das Ende des Cartesianischen Zeitalters" bezeichnet[4]. Diese Wandlung ist sehr tief und umfassend. Sie überragt die Revolution, die die Kritik Kants in der Philosophie mit sich gebracht hat: denn bei Kant handelt es sich um die Funktion des Urteilens, während Bergson seine Kritik auf das bezieht, was jedem Urteil vorausgeht und es daher bedingt. Es sind die Urelemente des Denkens, die Keime der Begriffe, die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins, die er kritisch untersucht, um ganz neue Denkmöglichkeiten zu entdecken. Im Prozeß des Erkennens, sagt er, können wir das Objekt von außen betrachten, es von allen Seiten ansehen, uns seine Entstehungsgeschichte mit allen inbegriffenen Einflüssen klarmachen, seine Beziehungen zu anderen Objekten beschreiben. Aber wir können auch einen anderen Weg gehen: wir versuchen, in das, was wir erkennen wollen, uns selbst zu versetzen, in ihm und mit ihm zu leben und es dann von innen her zu betrachten und zu beschreiben. Dann werden wir sehen, wie das Objekt sich vor unsern Augen verklärt: es findet in ihm eine Vereinfachung statt; seine Teile wachsen ineinander; alles sammelt sich um einen einzigen Punkt, aus dem alles als eine Einheit verständlich wird[5].

Man sieht, daß diese Erkenntnisart sich von dem üblichen begrifflich-diskursiven Denken nicht nur in ihrer Methode, sondern auch in ihren Zielen und Voraussetzungen unterscheidet. Letztere sucht die Evidenz und die Konsequenz. Sie ist deshalb auf die allgemeingültigen Kategorien des logischen Denkens reduziert. Identität, Begrenztheit, Kausalität sind ihre Arbeitsinstrumente; Diskontinuität und gegenseitige Ausschließung der Elemente, ein Für-sich-Sein jedes Begriffes sind ihre Voraussetzungen. Damit ausgerüstet (und dadurch gebunden) versucht sie, das Gedachte zu erfassen und zu erklären. Die Forderung der Klarheit stellt sie unter das Zeichen des Cartesianismus. Das Ziel, das Er-

---

[4] Vgl. seine Einleitung zur Jubiläumsausgabe der Werke Henri Bergsons. P. U. F., Paris 1959.

[5] „L'Intuition philosophique" im Sammelband „La Pensée et le Mouvant", S. 119.

kannte als ein innerlich verpflichtendes System darzustellen, rückt sie unter die Kantisch-„Kopernikanischen" Prinzipien. Die Möglichkeit einer praktischen Anwendung dieses Wissens („Wissen um vorzusehen, vorzusehen um zu handeln") macht sie zu einer Schülerin Comtes.

Ganz anders sieht der Erkenntnisprozeß bei der intuitiv-existentiellen Methode aus. Das erkennende Subjekt stellt sich nicht dem, was zu erkennen ist, gegenüber, sondern versucht in ihm zu „wohnen", seine Veränderungen mitzuerleben, seinem Lebenswandel zu folgen. Dann beschreibt es diese Erfahrungen in Bildern und Gestalten, die eine symbolische Bedeutung haben: sie weisen auf eine Realität, sie führen den Wahrnehmenden in das Leben ein, sie helfen ihm, sich selbst mit dem, was erkannt wird, zu identifizieren. Das gesamte Wissen ist in diesem Sinne nichts anders als „symbolische Beschreibung"[6], die ihren Prototyp in der Parabel und in der Ikone findet. Beides sind ja Brücken zu einer lebendigen Erkenntnis, einer wachsenden Beziehung des Erkennenden zu einer mehrschichtigen Realität. Bei diesem Wissen herrscht nicht die Absicht, das Erkannte festzuhalten (ein *Fest*-Halten dessen, was lebt und sich ständig verändert, wäre auch unmöglich; das Lebendige müßte dazu petrifiziert werden), nicht der Anspruch, zu systematisieren und zu erklären. Verstehen heißt hier Mitleben, mit dem Erkannten eins sein, es von innen schauen.

Die Annahme der Möglichkeit, die Wand, die das Subjekt vom Objekt scheidet, zu überschreiten, postuliert eine ganz andere Struktur des Seins: anstatt der Diskontinuität ein kontinuierliches Sein; anstatt der gegenseitigen Ausschließung der Elemente ihr fundamentales In-einander-Sein (Bergsons „In-einander-Wachsen"). Dem zerstückelten Sein der alten Mechanik wird hier eine einheitliche Organik entgegengesetzt, in der „jede Monade alle anderen in sich widerspiegelt" (Leibniz) und „alles allem immanent ist" (Lossky)[7]. Es ist ein ganz anderes Weltgefühl und ein ganz anderes Selbstempfinden, zu dem uns die intuitiv-existentielle Methode führt.

Die Kritik des begrifflichen Denkens wurde von dieser modernen Erkenntnistheorie auf rein philosophischem Boden durchgeführt. Man kann aber die Frage stellen, ob diese vorsichtige Haltung dem menschlichen Denkapparat gegenüber nicht auch eine religiös-theologische Begründung haben kann. Denn es wäre völlig inkonsequent, zu denken, daß in der Welt-Katastrophe, in der die gesamte Kreatur durch den Fall der Erbsünde verzerrt wurde, die menschliche Vernunft allein unversehrt geblieben wäre. Der Denkapparat des gefallenen Menschen muß von der Denkfähigkeit des Urgeschaffenen tief verschieden sein. Darauf weist auch der Apostel, wenn er vom „Sinn Christi" spricht (1Kor 2,16; vgl. auch Lk 24,45: „Er öffnete ihnen den Sinn"; und Tit 1,15: „Befleckt ist ihr Sinn und ihr Gewissen"). Es gibt also verschiedene

[6] Vgl. Paul Florensky, Symbolische Beschreibung (im Sammelband Phönix, Bd. 1, Moskau 1922, russisch). In diesem Aufsatz entwickelt F. eine symbolische Erkenntnistheorie auf Grund der logischen Analyse der Erkenntnismethoden der theoretischen Physik.

[7] N. Lossky, Die sinnliche, intellektuelle und mystische Intuition, Paris 1938, S. 157 (russisch).

„Sinne", verschiedene Arten des Denkens und des Verstehens, und die übliche Art ist eine verdorbene, unfähige, blinde. Aber was wissen wir über die erleuchtete Vernunft des unschuldigen Menschen, über die paradiesische Denkart? Eine gewisse Ahnung von ihr können wir erhalten aus den Stellen der Schrift, in welchen die Aussagen des noch nicht gefallenen Menschen wiedergegeben sind: wir meinen die „Nomenklatur" der Tiere durch Adam (Gen 2, 19—20), die zweifellos eine ontologische und nicht eine bloß nomenklatorische Bedeutung hat; und seine „Definition" des Weibes (ebd. 23) — diese „erste Liebeserklärung des ersten Menschen"[8], die alle Regeln der formalen Logik umwälzt. Es ist hier nicht möglich, in eine ausführliche Analyse dieser Aussagen einzutreten[9]. Bemerken wir nur, daß in den Worten des unschuldigen Menschen die Negation ganz und gar abwesend ist (wogegen nach dem Sündenfall alle seine Antworten auf die Fragen des Herrn von der Negation erfüllt sind). Seine ekstatische Definition des Weibes ist in diesem Sinne eine völlige Widerlegung der üblichen Regel „omnis determinatio = negatio", die sonst unser gesamtes Denken regiert. Der erste Mensch folgt hier einer ganz anderen Denkart, indem er sich der inneren Zusammengehörigkeit der Kreatur zuwendet, sie erblickt und auf sie weist. Dieser positive, ausschließlich bejahende Charakter des paradiesischen Denkens wird auch vom Apostel bestätigt, wenn er sozusagen „erkenntnistheoretisch" über den Neuen Adam spricht: „Gottes Sohn Christus Jesus ... war nicht Ja und Nein, sondern Ja ist in ihm gewesen" (2Kor 1, 19)[10]. Wir können auf Grund dessen vermuten, daß der logische Aspekt der Erbsünde „Negation" heißt[11], das von Gott geschaffene Denken aber von Grund aus bejahend war. In diesem Lichte wird auch das geniale Wort verständlich: alles, was bejaht, ist wahr; alles, was verneint, ist falsch.

Das paradiesische Denken ist uns in unserem Zustande unzugänglich. Die Erbsünde hatte zur Folge die Zerstückelung der Welt, sie führte die Negation in jedes Moment unseres Lebens und unseres Denkens ein, das diskursiv, begrenzend, verneinend wurde. Von der organischen Vision einer einheitlichen Kreatur können wir nur eine Ahnung haben, die uns in seltenen Momenten erscheint — als ein Hellsehen, als eine Offenbarung der verklärten, in ihre urgeschaffene Schönheit zurückgekehrten Welt. Man kann uns in dieser Hinsicht mit den fliegenden Fischen vergleichen, die gewöhnlich in den dunklen Wogen schwimmen, aber manchmal für einen kurzen Augenblick auffliegen

[8] Diese Charakteristik stammt von dem russischen Kirchenrechtslehrer Prof. S. Troitzky, Die Ehe in der Kirche, in: Put. Paris N II, S. 54 (russisch).

[9] Diese wurde versucht in meiner Abhandlung über „Logik und Dogmatik" im „Theologischen Gedanken" Nr. 4 (1942), 5 (1947) u, 6 (1948) (russisch).

[10] Vgl. die Vision von W. Iwanow in seinem Gedicht „Die Schönheit". Die Schönheit spricht: „Sieh, ich trag den Ring — Mein Gesicht empfing — Einen stillen Strahl des heiligen Ja" (übersetzt von L. Müller, zitiert in „Die Weisheit Gottes im russischen Glauben und Denken" von L. Zander: Kerygma und Dogma, 1956, Heft 1, S. 49).

[11] „Ich bin der Geist, der stets verneint" (Mephistopheles); „der furchtbare und kluge Geist, der Geist der Selbstvernichtung und des Nichtseins" (Dostojewsky im Groß-Inquisitor); das Nichts, das „nichtet" (bei Heidegger) ... Vgl. meinen Aufsatz: „Das Böse und die Verneinung" (russisch; im Druck in der Zeitschrift „Grani", Frankfurt/M.).

dürfen und dann die Sonne erblicken. Wenn dieses Beispiel allzu vulgär scheint, so können wir uns auf das platonische Bild der Seele berufen, die aus dem irdischen Nebel in die Empore auffliegt, um die wunderbare Welt der Ideen zu betrachten (Phaidros). „Dann öffnen sich für die Seele die Pforten der höheren Welten, und es weht von dort die Kühle des Paradieses ... wie in einem ‚leichten Traum' sieht die Seele den hell strahlenden Abglanz der ‚Wohnungen' (Lk 16,9; Joh 14,2), für einen Augenblick wird von der Kreatur die staubige Decke abgerissen und, wenn auch nur an einer Stelle, wird ihr die von Gott geschaffene Schönheit offenbar." [12]

Dieses „Wissen" ist eine Vision, die die Seele zu einer Bewunderung, ja zu einem Entzücken erhöht. Dieser Zustand war aber dem Apostel gut bekannt; war es nicht diese Vision, die ihm die Worte entriß: „O welch eine Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!"

Das „Entzücken" ist demgemäß der letzte Inbegriff des Erkennens und des Wissens.

Die ekstatische Schau der verklärten Welt unterscheidet sich von dem allgemeinen intuitiven Erkennen nur durch die Intensität der begleitenden Gefühle. Prinzipiell handelt es sich um dieselbe Art des Erkennens, denselben Prozeß der „Koordination des Subjekts mit dem Objekt des Erkennens" (Lossky). Daher stehen die „sinnliche, intellektuelle und mystische Intuition" in derselben Linie: jedes Erkennen, das intuitiv ist, ist existentiell und religiös. Denn religiös ist alles, was von Gott geschaffen ist. Das Ewige lebt und verwirklicht sich im Vergänglichen. Man kann deswegen sagen, daß das Erkennen der Welt, der Tiefen des menschlichen Geistes und der Unergründlichkeit Gottes *dasselbe* voraussetzt: eine Einigung des Erkennenden mit dem Erkannten. Dieses Erkennen ist natürlich keine einfache Betrachtung; es ist auch keine visio beatifica. Es ist Leben — zeitliches oder ewiges — voller Einigung mit Welt und Gott: „Das ist das ewige *Leben*, daß sie Dich, den allein wahren Gott, und den Du gesandt hast, Jesus Christus, *erkennen*" [13] (Joh 17,3). Und wenn diese Erkenntnis sich in der irdischen Realität in Menschenworte kleidet, so werden diese Worte „Geist und Leben" (Joh 6,63).

Der prinzipielle Unterschied zwischen dem lebendig-intuitiven und dem statisch-diskursiven Denken wurde während der letzten Jahre in der philosophischen Richtung, die in Bergsons Werken ihre Inspiration findet, am gründlichsten erforscht und dargestellt. Die Übertragung dieser Ideen aus dem Bereiche der reinen Erkenntnistheorie auf das religiöse Denken finden wir in den Werken des französischen Dichters und Denkers Charles Peguy. Mit großem Scharfsinn und nicht minderer Dramatik schildert er diesen Kampf: „Die Scholastiker stellen sich das Leben wie einen Raum vor. In diesem Raum gibt es Raum-

[12] Paul Florensky, Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit, in: Östliches Christentum, Bd. 2, S. 152.

[13] Über den Grundunterschied der visio beatifica und der theosis als charakteristisch für die Fundamente des römischen und des orthodoxen Glaubens vgl. das hervorragende Buch von Philip Sherrard, The Greek East and the Latin West, London 1959.

klötze, völlig träge Raumblöcke, die da aufgestellt oder nicht aufgestellt sind, die man herbringt, die man wegträgt, die den Platz wechseln, die eine bestimmte Stelle einnehmen und keine andere...

Das ist aber eine kindische und schülerhafte Vorstellung. Das sind Kartenhäuser und Würfelgebilde, wie man sie in Buchhandlungen und Papierläden verkauft. Aus fertigen Würfeln. Das ist Fertigware. Das ist eine materialistische und intellektualistische und assoziationistische und mechanische und raumhafte Vorstellung. Aber das Schauspiel der Welt läßt sich nicht so leicht auf Regeln bringen. Die Materie ist schwerer, die Kräfte leben rascher wieder auf, die Zeiten sind weniger zerstückelt...

Bergson hat den Intellektualismus und den Materialismus, den Mechanismus und Assoziationismus, den Determinismus und kurzum den Atheismus beseitigt... Aber der Bergsonismus besteht nicht darin, sich der Denkoperation zu enthalten. Er besteht darin, daß man sie beständig nach der Wirklichkeit modelt, um die es jedesmal geht... Und deswegen finden wir bei ihm jenen Zugang, jenes Vordringen, das ein so einzigartiges Phänomen ist, jenen Zugriff (im Original „jenes Hineinbeißen"), der allein zählt und den zu untersuchen wir uns angeschickt haben, indem wir uns der Bergsonischen Apparatur, des Bergsonischen Werkzeugs bedienten."[14] Diese Worte Peguys lauten wie ein Manifest; aber sie finden ihre Anwendung im gesamten Werke des Dichters und in der neueren Entwicklung dieser religiös-philosophischen Schule, die für alle Bereiche des Denkens neue Wege sucht[15].

Damit dürften die beiden Denkmethoden in genügender Weise charakterisiert sein, und wir können es wagen, gewisse Folgerungen für die Ekklesiologie zu ziehen. Das begriffliche Denken hat in der Ekklesiologie seinen Höhepunkt in dem bekannten Satz von Bellarmin, daß die Kirche „eine Gemeinschaft von Menschen ist, die ebenso sichtbar und greifbar ist wie das römische Volk, das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig"[16]. Eine genial durchgeführte diskursive Folgerung aus dieser definierenden Einstellung finden wir im Codex Iuris Canonici, der für das juristisch-intellektuelle Denken wahrhaft die Verwirklichung eines Ideales bedeutet. Aber ist damit alles gesagt? Ist dieses vom Anfang bis zum Ende logisch durchdachte System *die Kirche*, oder nur ein Abbild ihres Wesens in der Brechung der praktischen Vernunft des menschlichen Denkens und Handelns?

Wenn wir uns von diesen Definitionen und Paragraphen zu der Schrift wenden und die Sätze in Betracht ziehen, die dort über die Kirche gesprochen werden, so werden wir nur Symbole finden, die uns den realen Zutritt zu der existierenden Kirche gewähren, aber in keinem Falle als begriffliche Definitionen angenommen werden können. Die Kirche ist die Fülle (Eph 1, 23), der

---

[14] Nota conjuncta, Verlag Herold, Wien-München 1956, S. 271—291.

[15] Siehe die tiefsinnigen Forschungen von Jean Onimus: „Peguy et le Mystère de l'Histoire" und „Incarnation" (Ed. Amitié Charles Peguy, Paris 1952).

[16] „De conciliis et ecclesia", III, 2.

Leib Christi (1Kor 12,27; Eph 1,28), der Tempel Gottes (1Kor 3,16; Eph 2,21), die Braut des Lammes (Off 21,9). (Das letztere Symbol hat seine Antizipation im Hohen Lied und seine Illustration im Pastor des Hermas, wo die Kirche als ein Greisin mit jungem Gesicht erscheint.) Infolge dieser symbolischen Art der Beschreibung der Kirche sagt S. Bulgakov, daß es „unmöglich ist, eine erschöpfende Definition der Kirche zu geben. Die Kirche ist Leben, und das Leben ist undefinierbar, obwohl man es deuten und beschreiben kann."[17]

Der größte (obwohl leider unvermeidliche) Nachteil der positiven Ekklesiologie besteht gerade in dem, daß sie das Undefinierbare zu definieren sucht, das Lebendige in festgestellte Rahmen einschließt, das Dynamische zu einem Status macht. Sie vergißt, daß „für den Christen der Stand des Menschen in dem besteht ... daß man immer von neuem beginnen muß"[18].

Wenn wir aber die Kirche vom Standpunkt des „ewig Jungenden"[19] betrachten, oder besser gesagt erleben, dann wird es uns schwer, von einer ecclesia extra ecclesiam zu sprechen. Denn da, wo es überhaupt keine Grenzen gibt (denn die „Fülle" umfaßt alles), kann nichts als außerhalb liegend betrachtet werden. Die ganze Kreatur war als eine Einheit geschaffen — „vollendet wurden Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer" (Gen 2,1) —, und diese Einheit war dazu bestimmt, vollkommene Kirche — Leib des fleischgewordenen Logos zu werden. Infolgedessen kann auch nichts — weder im Himmel, noch auf der Erde — aus der Kirche ausgeschlossen werden.

Wie ist aber diese Forderung praktisch zu verstehen? In welchem Sinn kann man sagen, daß die Welt der Tiere, der Pflanzen, ja auch dessen, was jeden Lebensprinzips zu entbehren scheint, zur Kirche gehören?

Eine Antwort darauf hören wir in der Stimme der Kirche selber, die die Elemente anzureden pflegt so, als ob sie lebendige und vernünftige Wesen wären:

„Alle Schöpfung war verwandelt vor Furcht,
Als sie Dich, Christe, am Kreuze hängen sah:
Es ward verfinstert die Sonne,
Und erschüttert wurden die Grundfesten der Erde,
Und das All litt mit dem,
Der erschaffen das All."

So hören wir in der Passionsvesper. Und darauf wird die Antwort aus dem Psalm 148 in der Liturgie des großen Sabbats feierlich vor der Ikone des Christus im Grabe — dem Epitaphion — gelesen:

„Lobet den Herrn, Sonne und Mond
Lobet Ihn, ihr leuchtenden Sterne!
Lobet Ihn Himmel aller Himmel
Und ihr Wasser über der Feste ...

[17] Orthodoxie, Ed. F. Alcan, Paris 1932, p. 4.
[18] Peguy ib.
[19] Ein Ausdruck des Johannes Chrysostomus.

Lobet Ihn Ungetüm und Fluten,
Feuer und Hagel, Schnee und Rauch ...
Fruchtbäume und Zedern,
Wilde Tiere und ihr Zahmen ...
Du Gewürm und ihr beschwingten Vögel ..."

Hohe Poesie, die keine dogmatische Bedeutung haben kann, wird man uns entgegenhalten. Aber was sollen wir dann über das denken, was uns in der Schrift berichtet wird: „Er bedrohte den Wind und sprach zum See: schweig, verstumme. Da legte sich der Wind und es trat eine große Windstille ein" (Mk 4,39; Mt 8,26; Lk 8,24)?

Müssen wir das auch als hohe Poesie, als Dichtung und Phantasie deuten? Aber die Frohe Botschaft sagt uns, daß Er zu den Elementen sprach und daß sie Seine Stimme hörten: also gehören sie auch zu Seinem Reiche, sind sozusagen Unterbau Seines Leibes — Seiner Kirche[20].

Und dieser Tatbestand findet seine fortwährende Bestätigung in der Geschichte der Kirche, und zwar im Leben derer, die als wahre Träger des Wesens der Kirche angesehen werden müssen. Denken wir an die Beziehungen der Heiligen zu den Tieren: „Komm, Bruder Wolf", sagt Franz von Assisi dem Ungeheuer von Gubbio, „komm, ich gebiete dir im Namen Christi, nimmer Böses zu tun, weder mir, noch irgendeinem anderen ..." Der Bruder Wolf hört zu und nickt, und dann führt ihn der Heilige auf den Stadtplatz, ruft die Gemeinde zusammen und fordert den Abschluß eines Vertrages zwischen der Gemeinde und dem Wolf: „Du sollst den Leuten nichts Böses tun, und die Leute werden dafür sorgen, daß du keinen Hunger mehr hast." Die Gemeinde sowie der Wolf bestätigen den Vertrag — jeder in seiner Weise —, und so wurde der Wolf in das Leben einer christlichen Gemeinde eingeführt! Ich weiß es von Augenzeugen, daß bei den neuen Ausgrabungen in Gubbio unter einer Kirche Gebeine eines Wolfes gefunden wurden. Also ist dieser Wolf keine Legende, wie man zu vermuten geneigt sein könnte. Nun können wir uns die paradoxe Frage stellen: gehört dieser „Bruder", der mit der Gemeinde einen Vertrag geschlossen hat, für den die Gemeinde sorgte und der nach seinem Tode unter einer Kirche begraben wurde, zur Kirche oder nicht? Und wenn ja — in welchem Sinne?

Dasselbe gilt für den Löwen der Heiligen Maria von Ägypten, den Bären des Heiligen Seraphim von Ssarov und viele andere. Die Heiligen haben mit den Tieren eine Gemeinschaft, denn die Tiere gehören auch zu dem Reiche Christi. Darüber schreibt Dostojewsky (in den „Brüdern Karamasov"): „‚Ist Christus auch mit den Tieren?' fragt ein Jüngling den jungen Sossima, und die Antwort lautet: ‚Wie könnte es anders sein: das Wort gilt ja für alles. Die ganze Schöpfung und jedes Geschöpf, jedes Blättchen strebt zum Wort, preist

[20] „Das Wort des sündigen Menschen hat seine ursprüngliche Kraft verloren", sagt S. Bulgakov, „jetzt wird die Form des Imperativs nur zwischen Menschen gebraucht. Nur der Mensch gehört jetzt dem Wort zu und folgt ihm." Philosophie des Namens. Paris 1953, S. 127 (russisch).

Gott und weint zu Christus — sich selbst unbewußt, allein durch das Geheimnis seines Daseins...'" Wir möchten nicht mißverstanden werden: es wäre grotesk, zu denken, daß man diese „Brüder" als kanonische und sakramentale Glieder innerhalb der Kirchenorganisation ansehen könnte. Ein Wolf oder ein Schaf (selbst wenn es geweiht ist, denn die Orthodoxe Kirche kennt die Weihe des Viehs) kann weder an einer Gemeindewahl, noch an einem sakramentalen Gottesdienst teilhaben. Aber ihre geistigen Beziehungen zu der Kirche sind ein Hinweis darauf, daß das sakramental-kanonische Leben das Wesen der Kirche nicht erschöpft, daß die Kirche auch einen kosmischen Aspekt besitzt, der alles, was formuliert und gedacht werden kann, überragt. Die Kirche ist ein Mysterium, und vor diesem Geheimnis kann der menschliche Verstand nur ehrfürchtig schweigen.

Der anthropologische Aspekt der Kirche — das Menschengeschlecht in seiner Totalität — darf ebensowenig mit der kanonisch-sakramentalen Schicht des Kirchenlebens identifiziert werden. Dieser Aspekt der Kirche ist ebenso wie der kosmische im Schöpfungsakt Gottes verwurzelt, denn die Menschheit gehört zu derselben Welt, wie alles, was erschaffen wurde.

Aber der Mensch — im Gegensatz zu allen anderen Geschöpfen — besitzt die Fähigkeit des Verneinens; er kann dem Willen Gottes seinen eigenen Willen gegenüberstellen, er kann sich gegen das ihm geschenkte Geschick sträuben und auf alle Fragen Gottes mit einem „Nein" antworten.

Kann er auch — ontologisch gedacht — aus der Fülle der allumfassenden Kirche austreten, einen metaphysischen Selbstmord begehen?

Bei der Erwägung dieser Frage müssen wir immer im Auge behalten, daß es eine Zeit gab, wo die Kirche, das Menschengeschlecht und die Familie eins waren. Sie waren eins einfach darum, weil es außer ihr überhaupt nichts gab. Die Differenzierung entstand erst später und war immer durch den Willen einzelner, aus dem heiligen Bund auszutreten, verursacht. Aber die ursprüngliche Einheit war und ist Tatsache geblieben, insofern alles Vergangene zur ewigen Existenz berufen ist und im Nachfolgenden lebend bleibt — auch wenn es durch die Verneinung der Menschen zur bloßen Potentialität herabgesetzt ist. Potentialität! Vielleicht finden wir in diesem Worte den Schlüssel für die Lösung des verwickelten Problems. Denn wir befinden uns hier vor einer Antinomie: einerseits sehen wir die ganze Menschheit als eine Familie der Kinder Gottes, vor denen das große Ziel steht, den vollkommenen Leib Christi zu bilden — die Kirche zu erfüllen[21]; aber andrerseits stehen wir vor der Möglichkeit eines freien-bösen Willens, diese Einheit zu zerstören, aus der Kirche, aus der Welt Gottes, aus dem Sein herauszutreten: alleinzusein oder überhaupt dem Sein ein Ende zu machen. Beide Pole dieser Alternative sind unzerstörbar in dem Sinne, daß der Mißbrauch der Freiheit immer die Einheit bedroht und daß andrerseits eine Rückkehr in das Haus des Vaters — in die Kirche — immer möglich bleibt. So sind es Sünde und Reue, die über dem

[21] Denn die Kirche ist zugleich die Gegebene und das Aufgegebene — Gabe und Aufgabe.

ganzen Leben des Menschen walten, indem sie ihn von der Kirche entfernen oder ihn mit der Kirche vereinigen[22].

Das Problem der Grenzen der Kirche erhält in diesem Sinne eine völlige Umgestaltung. Es handelt sich nicht mehr um äußere Grenzen, die die Menschen von der Kirche trennen und fernhalten, sondern um den eigenen Unwillen des Menschen, in der Kirche zu sein, die Kirche zu erleben. Und da die Kirche für alle offen ist[23], die Sünde aber dem ganzen Menschengeschlecht eigen ist, finden wir auch hier dieselbe Antinomie des allgemeinen Ein- und Ausschließens.

Einerseits „haben alle gesündigt und ermangeln der Ehre vor Gott" (Röm 3,23). Andrerseits „hat Gott alle zusammen unter den Ungehorsam beschlossen, um an allen Barmherzigkeit zu erweisen" (Röm 11,32).

Die Objektivität der Gnade und die subjektiven Anstrengungen, diese Gnade zu empfangen und durch sie zu leben, münden hier in die Wahrheit des Synergismus, die für die orthodoxe Kirchenlehre maßgebend ist. Diese „Mitarbeit" mit Gott[24], diese Möglichkeit, die Kirche zu bauen und selber Kirche zu werden — der Synergismus und die Potentialität — können wie jede geistige Dynamik verschiedener Intensität sein und sich darin unterscheiden. In diesem Sinne muß der Begriff der Kirche — als einer Realität, eines Wesens — durch den Begriff der Kirchlichkeit — als einer Anteilnahme am Leben der Kirche, als die Aneignung des Kirchenprinzips, als die Verklärung und Vergottung des Menschen — ergänzt werden. Aber indem wir das tun, befinden wir uns an der Grenze des intuitiven Denkens und sinken in die Ebene der Begriffe — in die unvermeidliche Erstarrung und Verknöcherung dessen, was wir als geistige Realität empfunden haben.

Die kanonisch-sakramentalen Grenzen der Kirche sind im irdischen Leben und historischen Handeln zwar notwendig und unvermeidlich, aber wer kann es wagen, zu behaupten, daß sie eine überirdische, ewige, göttliche Kraft haben und Gottes Entscheidungen definieren? Zu dieser Untersuchung der Kirche als hierarchischer Organisation und als göttlichen Lebens[25] — ihres himmlischen Wesens und ihres irdischen Abbildes, die wie die zwei Naturen Christi zwar ungetrennt bleiben, aber nicht vermischt werden dürfen — führt uns das gestellte Thema: „Ecclesia extra Ecclesiam." In diesem Sinne empfinden wir es als einen Ruf „In die Höhe, in die Höhe, zum Lichte!"[26]

---

[22] Im Gebet des Priesters vor dem Bußsakrament der Orthodoxen Kirche lesen wir: „Vergib ihm alle seine bewußte und unbewußte Schuld ... versöhne und vereinige ihn mit deiner heiligen Kirche ..."

[23] „Der Heiland will es, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen" (1Tim 2,4).

[24] „Gottes Mitarbeiter sind wir. Gottes Ackerfeld, Gottes Bau seid ihr" (1Kor 3,9).

[25] Vgl. S. Bulgakov, Die Braut des Lammes, Paris 1945, Kap. 5: 1. Das Wesen der Kirche. 2. Die Kirche als hierarchische Organisation. 3. Die Grenzen des Sakramentalismus. 4. Die Gnade. (Russisch.) — Ferner: H. Bergson: Les deux sources de la morale et de la religion (La religion statique et la religion dynamique; la société close et la société ouverte).

[26] Die letzten Worte des Heiligen Gregor Palamas (Cyprian Kern: Die Anthropologie des H. G. Palamas. Paris 1950. S. 428).

Buchbesprechung

Gerhard Krüger, Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte. Karl Alber, Freiburg/München 1958, 255 S., Ln.

Seit langem gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Theologie die Frage nach der angemessenen Denkgestalt des Glaubens. Ihr muß, wenn anders Glaube und Denken zu einer vernünftig vertretbaren Einheit kommen sollen, von philosophischer Seite die Frage nach einem dem Glauben angemessenen Selbstverständnis des Denkens entsprechen. Den vor allem im Kreis um R. Bultmann und F. Gogarten unternommenen theologischen Bemühungen steht auf philosophischer Seite die Arbeit G. Krügers gegenüber. Dabei werden bei aller Verwandtschaft der geistigen Herkunft (die Krüger in seinem Kantbuch im Blick auf Gogarten ausdrücklich festgestellt hat) so charakteristische Verschiedenheiten des denkerischen Weges deutlich, daß uns das vorliegende Buch, eine Sammlung von Aufsätzen größtenteils aus der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg, erst ganz den Verlust ahnen läßt, den das Gespräch zwischen Theologie und Philosophie dadurch erlitten hat, daß G. Krügers Stimme seit Jahren zum Schweigen verurteilt ist.

Krügers Denken kreist um die Begriffe Autorität und Freiheit, Tradition und Geschichte — genauer: um das Problem der geistigen Existenz, das damit entstanden ist, daß in der Neuzeit die sich souverän setzende Freiheit des Menschen zur Entmächtigung aller Autorität geführt und damit zugleich das menschliche Denken der Beliebigkeit eines universalen Relativismus ausgeliefert hat.

Die Wurzeln dieser Einstellung sucht Krüger auf in der ersten Abhandlung: „Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins" (S. 11—69). Sie bildet gleichsam das philosophiehistorische Präludium zu den übrigen. Sie zeigt, wie sich bei Descartes das Denken zum ersten Male statt auf die Autorität einer umgreifenden geistigen Tradition auf das Selbstbewußtsein des eigenen Vollzuges gründet (S. 23). Descartes' Wendung, verständlich durch den institutionellen Druck, den die Autorität der Offenbarung auf das Denken ausübte, richtet sich polemisch gegen die „Obskurität" der unbefragt übernommenen Autorität überhaupt, sofern durch sie die selbständige Vergewisserung um das Wahre eingeschränkt wird. Sie hat zur Folge, daß fortan für das Denken das Wissen um die Bedingungen des eigenen Vollzuges der Vergewisserung um die „Sache" vorausgeht — und ebenso die Freiheit einer allenfalls durch sie (die Freiheit) zu rezipierenden Autorität. Dem entspricht, daß Descartes' Rede von Gott nicht mehr im Sinne einer vorgegebenen Autorität zu verstehen ist, sondern lediglich im Sinne der undurchschaubaren Übermacht, die den Menschen verendlicht (S. 42), gegenüber der sich das selbständige Denken als an einem Gegenhalt gewinnt. Gerade die scheinbare Übernahme eines alten Problems (Gott) zeigt den ganz unchristlichen Geist seiner neuen Lösung: die Gotteslehre des Descartes entspringt geradezu der grundlosen absoluten Besinnung der Freiheit auf sich selbst (S. 36). So wird das Bewußtsein der souveränen Selbständigkeit zur Grundlage der modernen Kultur seit der Aufklärung und aller in ihr geschehenden Rede von Gott.

Die Untersuchung der Eigenart des modernen Geistes am Ursprung seiner Entstehung gewährt Krüger den Ansatz zum eigenen Denken. Die Aufsätze, die seiner Entfaltung gewidmet sind, weisen dabei mannigfaltige Berührungen auf. Schon die Themen zeigen das an (Geschichte und Tradition, S. 71—95; Die Geschichte im Denken der Gegenwart, S. 97—125; Ansichsein und Geschichte, S. 127—147; Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung, S. 213—229; Das Problem der Autorität, S. 231—254). Immer wieder geht Krüger aus von den geistesgeschichtlichen Folgen, welche das neuzeitliche Freiheitsbewußtsein für das Geschick des Geistes gehabt hat. Sie führen über die Stadien Aufklärung, Idealismus, Romantik, Historismus zum Zerfall aller Autorität. Dieser aber liefert die menschliche Freiheit, deren Endlichkeit längst schmerzlich bewußt wurde, entweder der Beliebigkeit des geschichtlichen Stromes aus oder treibt zur willkürlich gewaltsam behaupteten „Freiheit" des Diktators im Totalstaat, die für alle anderen schlimmere Unfreiheit bedeutet (S. 241). In jedem Fall vollzieht sich eine Machtergreifung der Geschichte, die es verbietet, die Geschichte „als einen Vorgang innerhalb einer feststehenden Welt zu betrachten", vielmehr wird umgekehrt „die Welt und das gesamte Verhältnis des Menschen zu ihr mit in die Geschichte hineingezogen, und nicht die Welt ist das umfassende Problem, sondern eben die Geschichte"

(S. 166). Ja, man kann geradezu sagen: Die Entdeckung der Geschichte bedeutet die Entmächtigung der Tradition und umgekehrt (S. 102, 215 f.). Das geschichtliche Bewußtsein hat den Blick auf die bleibende, haltgebende Ordnung der Dinge verstellt oder gar zerstört.

Aber hier setzt nun ein philosophischer Elenchos Krügers ein: die menschlichen Folgen, welche die Entmächtigung der Tradition mit sich führte und die gerade das Gegenteil dessen brachten, was der neuzeitliche Geist hochgemut erwartet hatte — nämlich die Auslieferung der souveränen Freiheit an die Willkür eines undurchschaubaren geschichtlichen Flusses (S. 109 f.) —, wecken die Frage, ob denn der neuzeitliche Weg wirklich so unausweichlich war, ob die Verbindlichkeit der Tradition wirklich erloschen ist oder nicht nur durch die Entscheidung des neuzeitlichen Geistes mehr oder weniger willkürlich niedergehalten (S. 123), ob nicht im Historismus eine panische Überschätzung des Traditionsverlustes vorliegt (S. 122). Wäre Tradition wirklich restlos vernichtet, dann bliebe nur die absolute Willkür punktueller Entscheidung, der Mensch könnte sich nicht mehr der Selbigkeit seines Wesens versichern, zur Ordnung des öffentlichen Lebens bliebe nur die willkürliche Setzung, d. i. die Diktatur des im Dasein Überlegenen (S. 123). Die offenbare Unmöglichkeit dieser Konsequenz treibt Krüger zur Suche nach einer Alternative zum modernen Selbstbewußtsein, in welcher die Tradition nicht historisch entmächtigt, sondern als sachliche Einsicht ernstgenommen werden kann. Schließt der Descartes-Aufsatz (1933) noch mit dem Hinweis auf Hegel (S. 69), so wird in den späteren Abhandlungen immer stärker die klassisch griechische Metaphysik, vor allem Platon, zum Vorbild eines philosophischen Selbstverständnisses, in dessen Erneuerung die Tradition wieder in ihrem gebietenden Anspruch erfahren werden könnte.

Die Umkehr setzt ein mit einer Wiederaufnahme des klassischen Realismus der Erkenntnislehre, in welchem die Sache den Menschen bestimmt und seine (vermeintlich souveräne) Subjektivität beschränkt (S. 137). Sie zeigt, daß die erkannte Wirklichkeit sich in Abstufungen erschließt, in denen objektive Verfügbarkeit des Erkannten und gebietender Anspruch des Ansichseienden (dem die Erkenntnisbemühung gewidmet ist) gerade umgekehrt proportional sind (S. 140). Je niedriger ein Seiendes im Stufenbau des Seins steht, desto größer ist seine Objektivierbarkeit (z. B. eines naturwissenschaftlichen Gesetzes im Gegensatz zu einem geistig geschichtlichen Zusammenhang). Infolgedessen würde die Erfahrung einer überzeitlichen Ordnung des Seienden im ganzen (die Erkenntnis) höchsten Ranges der Objektivierung, welche immer Selbstbehauptung der souveränen Freiheit des erkennenden Menschen ist, entzogen sein — ja vielmehr ihrerseits den Menschen zur Preisgabe der souveränen Freiheit und zur Anerkennung ihres Anspruches nötigen (S. 144). Das eben vollzog sich durch die Tradition, solange sie Verbindlichkeit besaß. In ihrem Wiedergewinn erblickt Krüger die Rettung des Menschen aus der Selbstzerstörung der sinnlos souveränen Freiheit, seine Heimkehr zu einer autoritativ geordneten Öffentlichkeit des Miteinanderseins (S. 248 f.). Denn der Inbegriff des geordneten Seienden ist *Gott* als das gebietende Maß aller Dinge, das allein dem Stufenbau des autoritativen Lebens Zusammenhalt gewährt (S. 252).

Hier stößt Krüger an die Grenzen der Theologie und fordert von ihr zugleich die Erlaubnis zum philosophischen Umgang mit der religiösen Tradition (S. 122). Denn wie nötigt sich die Urgestalt der Dinge dem Menschen gebietend auf? Offenbar in religiösen Grunderfahrungen, deren Bezeugung dann eben zu verbindlichen Traditionen, zum „Vorwurf" für das Denken wird, an dem es Maß gewinnt und nicht mehr seiner leeren Selbständigkeit überlassen bleibt (S. 227). Hier liegt die Bedeutung der Religion, des Mythos und des Dogmas (S. 172) für das Philosophieren. Durch sie geleitet kann das Denken sein eigenes Geschick erhellen. Hier zeigt sich, daß Geschichte im Kern Religionsgeschichte ist: Geschehen, in welchem der Mensch seine Freiheit im Gegenwurf zum gebietenden Anspruch der Tradition in Anspruch nimmt (S. 92 f., 108) — eine philosophische Interpretation des christlichen Sündenbegriffs, deren Gegenwartsdeutung sich in Nähe zu Fichtes Gedanken des Zeitalters der „vollendeten Sündhaftigkeit" befindet. Geschichte selbst wird damit zum unaufhörlichen Versuch, in der jeweils in Anspruch genommenen Autorität die wahre Ordnung der Dinge wiederzugeben, was doch nie vollkommen gelingt. „So liegt der entscheidende Grund der geschichtlichen Wandlungen in dem wechselnden, immer wieder scheiternden Anspruch des Menschen, mit seiner ursprünglichen Freiheit das höchste Gut zu treffen. Und die Frage nach dem letzten Grund der Geschichte führt auf die genauere zurück, worin eigentlich das höchste Gut besteht und woher es kommt, daß das Verhältnis des Menschen zum höchsten Gut so undurchschaubar mangelhaft ist" (S. 7).

Hier stößt abermals die Philosophie an die Religion, diesmal an die christliche Botschaft von der Heilsbedürftigkeit der gefallenen Welt. Ruhe dieses Suchens, Ende dieses Fragens ist nach christlichem Verständnis gegeben allein in der „neuen Tradition" der Kirche, die „als etwas Besonderes neben der Tradition der Welt" zu stehen kommt (S. 95) und in der die „Urtradition" (die Schöpfungsoffenbarung in der Heilsoffenbarung, vgl. S. 184) wieder vernehmbar wird. Der Philosoph ist bereit, das in der Neuzeit in trotziger Bejahung der Ursprungsverfehlung wurzellos gewordene Denken bis an diesen Punkt zu führen, an dem die Verfehlung als solche eingesehen wird und an dem das Denken in Aufhebung seiner souveränen Selbständigkeit neue Gründung erfährt. Die Philosophie will den im Glauben erneut vernommenen Anspruch der göttlichen Ordnung des Seienden (des „höchsten Guten") in der Wirklichkeit menschlichen Miteinanderlebens aufsuchen und zum Ausdruck zu bringen; theologisch ausgedrückt, die Philosophie treibt den Usus politicus legis auf Grund der theologischen Einsicht in den lebenermöglichenden Sinn des Gesetzes überhaupt.

Daß hierin die Absicht des Krügerschen Elenchos liegt, erweist die Mehrzahl seiner Aufsätze schon rein formal: sie führen die philosophische Situationserhellung bis an jene Grenze, wo Positionen des Glaubens aufleuchten, ohne doch in die philosophische Besinnung unmittelbar einzugehen. So wird gerade am Ende das Denken in die Schwebe gebracht, es wird neuer Probleme ansichtig, ohne sie doch exakt ausarbeiten zu können — etwa deshalb, weil hier ein theologisches Zwischenglied fehlt, das die Relevanz des Glaubens für das Denken auch theologisch ausdrücklich macht? Jedenfalls, an dieser Stelle entscheidet es sich, ob es zum Gespräch, zur Übereinkunft der Theologie mit einem so gefaßten Philosophieren kommen kann. Das hängt wesentlich davon ab, ob die Theologie die von ihr erwartete Begründung des Denkens leisten kann und ob sie umgekehrt den von der Philosophie hier angebotenen Dienst einer Interpretation von Grundaussagen der Verkündigung annehmen kann (d.h. praktisch, ob die philosophische Interpretation theologisch legitimiert werden kann).

Die Antwort darauf zu geben, ist eine Aufgabe, die der Theologie der Gegenwart weiterhin dringlich gestellt bleibt. Wir müssen uns hier auf Andeutungen und Fragen beschränken. Zunächst: Es ist deutlich, daß der Elenchos Krügers zwar zuletzt auf die christliche Tradition stößt, daß er zunächst aber von einer Fragestellung ausgeht, die als solche nicht die christliche ist: der nach der begründenden Ordnung des Seienden. Die Identifizierung Gottes mit dem gebietenden Anspruch des Stufenbaus der Autorität würde übersehen, daß das Verhältnis Gottes zur „Urgestalt des Seienden" nach christlichem Verständnis aufs äußerste dialektisch ist. Paulinisch kann die gebietende Ordnung des Seienden — so sehr sie an sich heilig, recht und gut sein mag —, weitab davon, zum Heile zu führen, gerade von Gott trennen und bei Fluch und Zorn Gottes behaften. Der Abstand wird deutlich, wenn nach Krüger die Ordnung höher sein kann als der Mensch (S. 122) — christlich gilt das nur in ganz speziellem Hinblick (auf die Willkür individueller Selbstbehauptung). Das Wissen um die gebietende Ordnung des Seienden, welche die Identität des Menschenwesens bewahren soll (S. 78), ist nicht identisch mit der natürlichen Offenbarung, weil diese nach christlichem Verständnis immer schon verfehlte Wirklichkeit ist. Wenn Krüger die Wiedereinsetzung der natürlichen Offenbarung im Ergehen der Heilsoffenbarung und ihrer neuen Tradition (S. 184) erblickt, so kann das doch nicht so verstanden werden, als sei durch die Stiftung der „neuen Tradition" des Dogmas die Einsicht in die natürliche Ordnung dem menschlichen Erkennen beliebig verfügbar, wenn es sich nur dem „erleuchtenden Anspruch" (S. 186) der religiösen Offenbarungs-„erfahrung" aussetzt. Man könnte bei Krüger geradezu (in Parallele zur Erfahrungstheologie) von einer religiösen „Erfahrungsontologie" sprechen, welche hinter dem worthaft personalen Charakter der Offenbarung in Jesus Christus entscheidend zurückbleibt. Glaubende Vernahme dieser Offenbarung bedeutet ja nicht Verfügbarhaben einer Erfahrung, sondern Antwort auf einen Entscheidungsruf. Um dieser Struktur willen aber rückt das christliche Glaubensverständnis nun in viel größere Nähe zum neuzeitlichen Menschenverständnis (im Gegensatz zum antik-mittelalterlichen Ordnungsdenken) als Krüger wahrhaben will. Und damit steht auch die von ihm immer wieder getadelte Existenzphilosophie vielleicht näher beim christlichen Glauben als eine traditionelle Ordnungslehre. Zweifellos ist Krüger im Recht, wenn er etwa von Jaspers immer wieder verlangt, daß es nicht bei der formalen Frage nach der Möglichkeit von Transzendenzerfahrung bleiben darf, sondern daß diese metaphysisch konkretisiert werden muß. Für neuzeitliches, d.i. durch kritische Wissenschaftlichkeit bestimmtes Denken wird diese Konkretisierung der Transzendenzerfahrung jedoch — darin ist nun Jaspers recht zu geben —

nicht mehr den Anschein naiven Aufzeigens der gebietenden Ordnung haben können — etwa in der Erneuerung platonischer oder scholastischer Positionen —, sondern eben die Gestalt einer Aussage über das Selbstverständnis des Denkenden im Blick auf Transzendenz tragen. Analog ist aber die Denkgestalt des Glaubens zu verstehen: in die bekennende Aussage über den Glaubensgehalt ist die Person des Aussagenden mithineingenommen. Die Erkenntnis dieser Struktur des Glaubensaktes ist gerade dem Selbstbewußtsein des neuzeitlichen Denkens zu verdanken, das damit, ungeachtet der von Krüger vor allem betonten Autoritätsfeindschaft, dem Glauben zu seinem Wesen verholfen hat.

Nun ist allerdings zu beachten, daß Krüger selbst eine naive Rückkehr zur Tradition abweist. Er unterscheidet nämlich zwischen der geschichtlich konkreten Tradition und der „Urtradition", die nur in einer erneuerten Vergewisserung (S. 95) — in selbständigem Vernehmen — „gesehen" werden kann. Erst hierdurch (und nicht durch das bloße Tradieren des schon Dagewesenen) entsteht neue geschichtliche Tradition (S. 146, 125, 172, 180). Die klassische Metaphysik ist ihm nicht die endgültige Gottes- und Welterkenntnis, sondern die forschende Frage danach (S. 229). Geschichtliche Tradition ist also nicht Autorität schlechthin, sondern nur die Bedingung der Frage nach ihr und zugleich die Daseinsgestalt jedes selbständigen Vernehmens von Autorität (das auch immer schon Verfehlung — im Blick auf die Kirche: „Verweltlichung" ist [S. 7, vgl. S. 95]). Mit diesem Gedanken rückt Krügers Konzeption unmittelbar neben die der Existenzdialektik, erscheint wie eine Abwandlung derselben, in der gewisse Einseitigkeiten der Existenzphilosophie überwunden sind. Hier liegt wohl der fruchtbarste Gedanke der Darlegungen: die Herausarbeitung der geschichtlichen Dialektik von Tradition und Selbstauslegung des Geistes, der auf Tradition angewiesen ist und sie in verwandelnder Aneignung geschichtlich bewahrt. Diese auslegende Bewahrung ist ja gerade die Form, in welcher die Identität der Urtradition sich durchhält — ein Gedanke, der von großer Bedeutung ist für die Dogmengeschichte.

Dennoch ist dieser Gedankengang noch nicht der christliche. Er entspricht vielmehr, mit Kierkegaard zu reden, dem „sokratischen Paradox", d.h. die maßgebende Ordnung erschließt sich zwar nur dem subjektiv-selbständigen Vernehmen, bleibt aber innerhalb dieser Bedingung prinzipiell verfügbar, weil in sachlicher Wahrheit einsehbar. Das „absolute Paradox" der christlichen Offenbarung hat gerade nicht die Gestalt einer sachlich einsichtigen Ordnung — es ist vielmehr die Wahrheit einer Begegnung, in der Gott sich als Person erschließt, indem Jesus Christus unser Mitmensch wird. Daß in dieser durch die Verkündigung eröffneten Beziehung „Weg, Wahrheit und Leben" gegeben sind, außerhalb ihrer aber Unheil und „Unwahrheit" herrschen — ungeachtet einer sokratischen Einsicht in die gebietende *Ordnung!* —, dieser christliche Sünden- und Offenbarungsbegriff bleibt aller philosophischen Erkenntnis unzugänglich und muß es bleiben, wenn die philosophische Erkenntnis nicht durch ihn korrumpiert werden soll. Damit ist die Beziehung von philosophischem und theologischem Denken nicht aufgehoben. Vielmehr würde durch die Aufnahme in das durch die Verkündigung eröffnete Glaubensverständnis auch die Philosophie theologisch in die „Wahrheit" gesetzt und könnte für christliches Denken wie für die Ordnung christlichen Lebens die Fruchtbarkeit ihrer Erkenntnisse entfalten. Freilich bleibt eine solche Beziehung dialektisch, ist Ereignis allein in der glaubenden Person. Die Zusammenordnung von Theologie und Philosophie zum Gefüge eines Erfahrungs-Supranaturalismus bei Krüger ist mitsamt dem dabei verwandten Sündenbegriff wohl nur im Raum römisch-katholischen Denkens möglich und, würde reformatorisches Denken hinzufügen, nur um den Preis einer Einschränkung der Hoheit *beider* Weisen des Denkens. Das schließt aber nicht aus, daß bei Erkenntnis des hermeneutischen Zusammenhangs von Theologie und Philosophie die Krügersche Sicht des Autoritätsproblems in der hermeneutischen Debatte der Theologie größte Aufmerksamkeit verdient, sowohl im Blick auf die Beziehung der Theologie zum gegenwärtigen Geistesleben als auch im Blick auf die immer neu sich stellende Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Rezeption der griechischen Philosophie durch die christliche Dogmatik.

W. Lohff

Die Schriftleitung wurde um folgende Bekanntgaben gebeten:

1. Preisausschreiben der Evangelischen Kirche der Union

Anläßlich des 400. Todestages von Philipp Melanchthon hat der Rat der Evangelischen Kirche der Union am 19. April 1960 ein Preisausschreiben erlassen.

Die Themen der Preisaufgaben lauten:

1. Das Verständnis der Geschichte in Melanchthons theologischem Denken.
2. Der Akademiebegriff bei Melanchthon. Sein Inhalt, seine Wurzel, seine Auswirkungen.

Die Arbeiten sind in deutscher Sprache abzufassen und in Maschinenschrift einzureichen. Sie sind verschlossen und mit einem Kennwort versehen der Evangelischen Kirche der Union in Berlin-Charlottenburg 2, Jebensstraße 3, spätestens bis zum 30. Juni 1961 einzusenden. Der Name des Verfassers darf aus der Preisaufgabe nicht ersichtlich sein. Miteinzureichen ist ein verschlossener, dasselbe Kennwort tragender Umschlag, in dem Name und Anschrift des Verfassers enthalten sind.

Für jedes Thema werden ein

1. Preis in Höhe von 1000,— DM und ein
2. Preis in Höhe von 500,— DM ausgesetzt.

Die Prüfung und Preiszuteilung erfolgt durch einen von der Evangelischen Kirche der Union bestellten Ausschuß, dessen Entscheidung endgültig ist.

2. Neudruck und Revision der Weimarer Lutherausgabe

Die unterzeichneten Arbeitsstellen haben im Auftrag der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers, die zugleich weiter an der Vollendung der Weimarer Lutherausgabe arbeitet, die Vorarbeiten zu einer Revision dieser Ausgabe begonnen. Die Ergebnisse der Revision werden in Form von Ergänzungslieferungen zu den einzelnen Bänden gleichzeitig mit deren fotomechanischem Nachdruck erscheinen. Sie sollen Nachträge und Verbesserungen zur Textgestaltung, Literatur, Bibliographie, ferner Worterklärungen, Zitatennachweise usw. enthalten. Wir bitten alle, die in diesem Zusammenhang Nachträge liefern oder auf Errata und Corrigenda hinweisen können, diese einer der beiden Arbeitsstellen mitzuteilen. Gegebenenfalls wird um die Überlassung einschlägiger Sonderdrucke gebeten. Wir danken für jeden fördernden Hinweis.

Arbeitsstelle Weimarer Lutherausgabe in Göttingen
Dr. Hans Volz, Bovenden über Göttingen, Feldtorweg 2

Arbeitsstelle Weimarer Lutherausgabe in Berlin
Prof. Dr. Johannes Erben, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Deutsche Sprache und Literatur, Berlin W 8, Otto-Nuschke-Straße 22/23

rei
zu
Im
an
son

„C
ihr
sch
die
für
ang
sch
an
inn
„W
die
for
ver
abv
der
Sp
Ge
übe
wis
sta

Von der Metanoia des Wissenschaftlers

Eine Frage an die evangelische Theologie

Von Gerhard Stammler

1. Die Problemlage

„Die Verantwortung des Christen für ..." ist eine vielerörterte Themenreihe. Oder war sie es etwa nur und beginnt man heute schon, ihrer überdrüssig zu werden und andere Themen wie z. B. „Partnerschaft" zu suchen? Mag sein! Im folgenden soll die Verantwortungsfrage an einer Stelle angepackt werden, an der deutlich wird, daß nicht ein ephemeres „Modethema" erörtert wird, sondern eines mit bleibendem Problemcharakter.

„Bleibend"? Das heißt:

1. solange es Menschen gibt, die mit dem Bekenntnis der Frühgemeinde: „Christus Pantokrator!" in ihrem Leben und ihrer Welt ernst machen wollen;
2. solange unter diesen Menschen solche sind, die wissenschaftliche Arbeit als ihren Beruf von Herzen lieben;
3. solange es Menschen gibt, die zwischen Christusbekenntnis und wissenschaftlicher Arbeit eine rätselhafte Diskrepanz empfinden, die ihnen Not macht, die sie aber nicht auflösen können;
4. endlich, solange es Menschen gibt, die diese Not seelsorgerlich nicht nur für sich, sondern auch für die anderen mitempfinden, die um brüderlichen Rat angegangen werden und nun nach bestem Wissen und Gewissen helfen möchten.

Gewiß hat die Frage der Vereinbarkeit von Christusbekenntnis und Wissenschaftsarbeit schon des öfteren und seit langem die Gemüter bewegt. Es sei nur an die Apologeten der verschiedensten Zeiten — seit etwa 1800 Jahren! — erinnert. Ungefähr von 1850 ab ist für diese Frage die laxe Formulierung: „Wissen *und* Glauben — oder: Wissen *oder* Glauben?" beliebt. Neuerdings ist die Schärfe der Situation durch die Frage nach der Erlaubtheit der Atomforschung für ein begrenztes Gebiet blitzartig erhellt worden.

Aber die leere Abstraktheit des Formelspieles mit „Wissen" und „Glauben" verführt zu der Annahme, als könne man dem Theologen eine Patentlösung abverlangen. Eine Patentlösung, das ist eine Lösung, die uns des eigenen Nachdenkens überhebt. Und die blitzartige Erhellung der Situation in einem Spezialgebiet verführt dazu, zu meinen, man könne der Frage durch einen Gebietswechsel entrinnen. Außerdem kann man hoffen, daß das Gewitter vorübergeht, und endlich: „Es brennt ja nicht bei mir!"

Die Frage nach der Vereinbarkeit von christlichem Glaubensbekenntnis und wissenschaftlicher Arbeit tritt heute, wenn ich recht sehe, in dreifacher Gestalt auf:

1. Von seiten der atheistischen Wissenschaftler. Sie sind der Meinung — ähnlich wie Laplace —, daß wissenschaftliches Denken der religiösen Motive entraten dürfe, ja müsse. Religion (und dahin rechnen sie die Christusbotschaft) ist mindestens überflüssig für den Wissenschaftler, wahrscheinlich sogar ein gefährliches Hemmnis, wo nicht gar der Feind des wissenschaftlichen Forschens, wie der Fall Galilei beweise.

Mit dieser Art, das Verhältnis von Wissenschaft und christlichem Glauben zu sehen, haben wir es im folgenden nicht eigentlich zu tun. Wir berücksichtigen sie nur soweit, als sie in der gleich zu erörternden zweiten Gestalt unserer Frage gelegentlich anklingt. Das tun wir hier aus Gründen, die in der Natur unserer Frage liegen. Doch darf nebenbei angemerkt werden, daß diese erste Sicht unserer Frage seit einiger Zeit in den produktiv arbeitenden wissenschaftlichen Kreisen nicht mehr derart das Übergewicht hat, wie es zweifellos in den Kreisen der Nutznießer der Wissenschaft noch weitgehend der Fall ist. Die eigentliche wissenschaftliche Forschung ist bei weitem behutsamer geworden und tritt nicht mit solcher Selbstüberzeugtheit auf, wie sie das in den stürmischen Fortschrittszeiten von Laplace bis Haeckel tun konnte und vielleicht auch durfte. Insbesondere mahnt die Grundlagenforschung der jüngsten Vergangenheit zu größter Zurückhaltung in der weltanschaulichen Deutung des wissenschaftlich Erarbeiteten.

2. Ganz ähnlich, nur unter anderem Vorzeichen sehen viele Fromme auch heute noch das Verhältnis von Christenglauben und Wissenschaft an: sie fürchten, daß es feindselig sei. Der Unterschied besteht vor allem darin, daß für sie der christliche Glaube das Positive ist. Das Beispiel so manches „aus Gründen der Wissenschaft" zum Atheismus übergegangenen Christen läßt diese Menschen, die mit Ernst Christen sein wollen, nicht zur Ruhe kommen. Sie fragen mit großem Nachdruck, ob Wissenschaft sich mit dem Glauben an den lebendigen Herrn und Heiland Jesus Christus vereinigen lasse.

Freilich: wenn es sich um Menschen handelt, die zwar mit ihrem ganzen Leben im christlichen Glauben stehen möchten, sich selber aber von der wissenschaftlichen Arbeit distanzieren zu können meinen, so entbehrt ihr Fragen einer gewissen Schärfe. Diese wird erst dann erreicht, wenn der Fragende sich des Umfanges bewußt wird, in dem er mit seinem täglichen Leben von dem abhängig ist, was die Wissenschaftler durch ihre Arbeit für ihn bereitgestellt haben. Dann freilich, wenn solche Einsicht (der Abhängigkeit des täglichen Lebens von der wissenschaftlichen Arbeit) erreicht ist, mündet die zweite Art unserer Frage mindestens hinsichtlich der Gewissensbedrängnis in die dritte ein.

3. Die dritte und — soweit ich sehen kann — schärfste Art der Frage ist die, die der Wissenschaftler selber stellt. Und zwar derjenige Wissenschaftler, der mit seinem christlichen Glauben in seinem Berufsleben ernst machen möchte! Und der wiederum das Wort Berufsleben nicht als bloße Phrase, sondern in seinem ursprünglichen Sinne nimmt, also derjenige Wissenschaftler, der sich zu seiner wissenschaftlichen Arbeit „berufen" fühlt.

Wir werden zwar später sehen, daß auch in dieser Gestalt die Frage nicht derartig neu ist, daß sie nicht schon früher gestellt und — so oder so — beantwortet, ja im Leben durchgehalten worden wäre. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß für eine ganze Reihe von Generationen wissenschaftlicher Forscher christlicher Glaube und wissenschaftliches Denken schiedlich-friedlich nebeneinander wohnten. Darüber hinaus war mit einer gewissen Selbstverständlichkeit der christliche Glaube und seine Ausübung in Wort und Tat der Grund ihres wissenschaftlichen Arbeitsethos, ja man möchte sagen, der Mutterboden ihres wissenschaftlichen Treibens.

Diese Selbstverständlichkeit des Verflochtenseins von christlichem und wissenschaftlichem Ethos gab dem Christen das glaubensmäßige Recht zur wissenschaftlichen Forschung. Aus ihr sind wir aber durch die Atomforschung grausam aufgeschreckt worden. Die eigenartigen technischen Folgen aus der Atomforschung legten die Frage nahe, ob man nicht aus Gründen der christlichen Nächstenliebe — vielleicht schon der allgemeinen Menschenliebe! — mit der Forschung auf diesem Gebiete ganz aufhören sollte. Die Diskussion hierüber ist noch nicht abgeschlossen; eine eindeutige theologische Antwort liegt, soviel ich weiß, bisher nicht vor.

Vielleicht beruht das darauf, daß das Problem bislang noch nicht in seiner ganzen Tiefe und Weiträumigkeit gesehen worden ist. So bleiben bei allen Lösungsversuchen des Spezialproblems — nämlich der Erlaubtheit der Atomforschung — immer sozusagen dunkle Ecken übrig, aus denen ungelöste Fragen gespenstergleich hervorstarren und das Gefühl der Unsicherheit erzeugen. Diesen Spuk zu bannen, dadurch daß wir das Gesamtgelände der Frage ableuchten, das soll die Hauptaufgabe der folgenden Blätter sein.

Ihr Leser wird also sehr herzlich gebeten, sich in die konkrete Situation des Seelsorgers hineinzuversetzen, der um Rat in der genannten Frage angegangen wird. Wenn wir das recht lebhaft tun, wird uns die Allgemeinheit unserer Frage mindestens in folgender Hinsicht deutlich werden: Kein Seelsorger kommt um diese Frage herum. Der Laie nicht, denn man wird sich nur an einen solchen Freund und Bruder wenden, der die nötige Lebenserfahrung aufbringt, und das bedeutet in unserm Fall doch wohl, daß man damit rechnen kann, daß er sich mit der Frage beschäftigt hat oder auf Grund seiner Lebensweisheit im seelsorgerlichen Gespräch sich wirklich dieser Frage stellt. Aber auch der Pfarrer, der von Amts wegen als Seelsorger angegangen wird, muß sich mit solcher Frage befassen. Und zwar in einer ganz besonders eigenen und intensiven, ihn selber betreffenden Weise, auch wenn er der kleinste Dorfpfarrer ist und gar keinen Anspruch erhebt, wissenschaftlich irgend etwas zu bedeuten, sondern sich damit begnügt, das Wort Gottes rein und unverfälscht seiner Gemeinde zu bieten. Dies zu zeigen wird unsere erste Aufgabe sein.

Wir werden dann einige Antworten skizzieren, die sich als nicht tragfähig erweisen. Als Grund hierfür wird zweierlei deutlich werden. Entweder wird die Frage nicht in ihrem vollen Umfang erkannt; das führt zu Fehlantworten,

die nur eine gewisse Zeitlang helfen. Oder die Antwort beruht auf einem zwar weit verbreiteten, nichtsdestoweniger aber fehlgehenden Verständnis von Wissenschaft und wissenschaftlicher Berufsarbeit.

Erst wenn dies behoben ist, können wir die Frage in einem neuen Sinn präzisieren, den wir dann den Theologen zur Weiterbearbeitung übergeben.

2. *Die seelsorgerliche Situation*

Wir setzen demnach voraus, daß ein seelsorgerliches Gespräch stattfindet. Dieses Gespräch wird wohl in der Regel von einem Pfarrer und einem Wissenschaftler geführt werden.

Es handelt sich bei dem Gesprächspartner des Pfarrers also um einen Menschen, dessen *Berufspflicht die Pflege der Wissenschaft* ist, sei es in Forschung, sei es in Lehre, sei es in beiden.

Darüber hinaus sei angenommen, daß es sich bei dem Wissenschaftler um einen Menschen handelt, der sich mit Ernst darum müht, ein Christ zu sein. Ihm sind Bedenken gekommen, ob die bisherige Gestaltung seines Berufslebens mit dem vereinbar ist, was von einem Christen verlangt wird. Er hat Sorge, hierbei mit seinem christlichen Glauben nicht mehr zurechtzukommen. Darüber befragt er den ihm vertrauten Seelsorger.

Es sage kein Pfarrer, daß er noch nie in diese Lage gekommen sei! Noch weniger, daß er voraussichtlich nie in sie kommen werde!

Er kann zwar vielleicht auf die berufsständische Struktur seiner Gemeinde hinweisen; er kann deren vorwiegend dörflichen oder industrialisierten Charakter betonen. Wo soll da solch eine seelsorgerliche Situation zu erwarten sein!

Schon hierzu läßt sich allerhand sagen. Man könnte auf das Vorhandensein „wissenschaftlich Interessierter" oder auf „zufällige" Begegnungen mit Wissenschaftlern im Urlaub oder sonstwo hinweisen. Aber noch mehr: Wenn nun ein „schlichtes" Gemeindeglied einen studierenden Sohn oder eine studierende Tochter hat und sich sorgt, ob ihm die wissenschaftliche Betätigung zum Heil gereiche? Wie, wenn dieses die eigenen Kinder des Pfarrers betrifft?

Vor allen Dingen aber: Was tut denn *jeder redliche Pfarrer selber inmitten seiner Berufsarbeit,* etwa bei seiner Predigtvorbereitung? Was tut er, wenn er seinen Nestle-Text, seine Septuaginta, seine Biblia Hebraica oder auch nur mehrere deutsche Übersetzungen heranzieht, sie Wort für Wort sorgfältig liest, vergleicht, interpretiert und exegesiert? Was tut er, wenn er, um dem eigenen Unvermögen aufzuhelfen, Konkordanzen und Kommentare wälzt oder eines anderen Predigtmeditation durchgeht?

Jeder gewissenhafte Pfarrer arbeitet bei der Ausübung seines Berufes selber wissenschaftlich, oder er bedient sich zum mindesten wissenschaftlicher Hilfsmittel und Ergebnisse, die er — den Verhältnissen seiner Gemeinde angepaßt — weiterreicht. Dabei darf er gewiß nicht unsachlich, unangemessen, kurz unwissenschaftlich verfahren. Und wenn auch von der exegetischen Kleinarbeit

herzlich wenig unmittelbar in die Predigt eingeht, — — die *nicht* getane Arbeit geht bestimmt in die Predigt ein in Gestalt von zahlreichen Schiefheiten, Unklarheiten, Schrift-Ungemäßheiten!

Aber was sagt sein Glaube dazu, wenn er profan-literarkritische Methoden benutzt, Methoden, die an Texten und in Bestrebungen erarbeitet wurden, „sicut Deus non esset". Und das im gleichen Augenblick, in dem er im willigen Gehorsam gegen denselben Gott, von dessen Existenz die Methoden nichts wissen dürfen, seinem Beruf nachgehen will?

Der ganze Unterschied zu der üblichen seelsorgerlichen Situation ist der: Für gewöhnlich sind der Wissenschaftler, der das seelsorgerliche Gespräch sucht, und der Seelsorger zwei Personen. Beim Pfarrer selber aber spielt sich das seelsorgerliche Ringen in ihm selber ab: der ratsuchende Wissenschaftler ist in ihm selber.

Was hat er als Seelsorger diesem Wissenschaftler in sich selber zu sagen, wenn der zu ihm kommt, wie weiland die Zöllner, Söldner und sonstige Sünder zu Johannes dem Täufer kamen?

Wenn überhaupt Wissenschaftler den Ruf hören, mit dem die Botschaft vom Reich Gottes anhebt, nämlich: „Metanoeite!", und darüber in ihrem Gewissen unruhig werden, was das wohl für ihre Berufsarbeit bedeuten möge, dann müßte ihn in erster Linie jeder Pfarrer hören und die Frage auch für sich gelten lassen:

Was soll das „Metanoeite!" demjenigen Wissenschaftler sagen, dem es ernst ist mit dem „Königreich der Himmel"?

3. Irrgang des Gesprächs

Wenn wir die Sache so sehen, werden wir sofort vor einem folgenschweren Mißverständnis bewahrt: vor der Verwechslung von „Wissenschaft" mit „Naturwissenschaft".

Sehr viele denken, wenn sie „Wissenschaft" hören, sofort und ausschließlich an „Naturwissenschaft" und deren technische Verwendung. Sie sind dann, da sich der „Segen" (sprich „Annehmlichkeit"!) der Technik nicht leugnen läßt, der Meinung, die „Sünde" der Wissenschaft, die eine Metanoia des Wissenschaftlers verlangen könnte, beginne erst bei der Atombombe oder ähnlichen apokalyptischen Schrecknissen.

Von da aus ergibt sich die Formulierung: Wissenschaft (und Technik) sind „an sich" weder gut noch böse, sie werden es erst in der Hand des Menschen.

Das bedeutet, daß man eine Metanoia des Wissenschaftlers überhaupt nicht für nötig hält oder sie in die Bereiche des Menschlichen verlegt.

So meint man vielfach, daß die Wissenschaft bisher ausschließlich von einer abstrakten unpersönlichen „*Wahrheit*" geleitet worden sei. Darüber sei die *Liebe* zu den Mitmenschen zu kurz gekommen. Die apokalyptischen Scheusale seien Ausgeburten eines liebelosen Wahrheitsdranges und Erkenntnisfanatismus.

Hier muß aber zur Ehre der Wissenschaftler gesagt werden, daß das völlig falsch ist. Die echten Wissenschaftler haben immer den Mitmenschen geliebt. Gerade *weil* sie ihn so liebten, haben sie ihm das Beste geschenkt, was sie zu geben hatten: *Wahrheit!*

Das Wort von Schiller: „Was hat der Mensch dem Menschen Höheres zu bieten als Wahrheit?" — übrigens von einem Historiker gesprochen! — ist den Worten nach wenig bekannt, in der Sache würde jeder echte Wissenschaftler ihm zustimmen.

Man mag das für einen Irrtum erklären. (Wo ist übrigens der Beweis für die Irrigkeit?) Dann läge die Hamartia des Wissenschaftlers in seiner Wertschätzung der Wahrheit. Sie wäre aber nicht in der Liebeleere seines wissenschaftlichen Wollens und Tuns zu suchen.

Die Sache steht daher so: Immer gehört Liebe zum Mitmenschen zur Wissenschaft und hat immer dazu gehört.

Dann müßte die obige Formel wie folgt lauten: Wissenschaft „an sich" — zu der also immer Liebe gehört — ist gut, nur der Irrtum des Menschen über den Wert der Wahrheit macht sie schlecht.

Wie soll man das aber verstehen? Soll gelegentlich an die Stelle der Wahrheit die Lüge, die Täuschung, der Irrtum oder der Betrug treten, oder gar der „fromme" Betrug? Doch wohl kaum!

Man denkt vielmehr an ein Weiterforschungsverbot, übersieht dabei freilich, daß es mit der Wahrheit ähnlich ist wie mit der Autorität: Sie an *einer* Stelle nicht zum Zuge kommen lassen, heißt eigentlich sie vernichten. Denn wenn Wahrheit auch nicht die Summe der Einzelwahrheiten ist, so ist sie doch der Zusammenhang aller Einzelwahrheiten. Aber von dieser eigenartigen Ganzheit von Wissenschaft und Wahrheit wird später noch die Rede sein.

Zunächst müssen wir zu dem bisherigen Gang des Gespräches sagen:

Wollte ein Beichtiger in der bisher eingeschlagenen Bahn das Gespräch führen und beenden, so hätte er an der eigentlichen Not des Wissenschaftlers genau vorbeigeredet!

Denn *das* quält den verantwortungs- und liebevollen Wissenschaftler: Eine mit aller Sorgfalt und Treue, mit aller Ehrlichkeit, Demut und Liebe durchgeführte, in jeder Hinsicht sachgerechte Untersuchung hat plötzlich eine Fortführung seiner Arbeit ergeben, die seinen Absichten völlig zuwider ist. Es scheint, als schiebe sich seine Berufsarbeit zwischen ihn und seine besten Bestrebungen, die er im Blick auf Gottes Gebote gefaßt hat. Kurz gesagt, es scheint, als schiebe sich die wissenschaftliche Arbeit zwischen ihn und Gott. Und zwar nicht deswegen, weil er diese Berufsarbeit vergötzt, sondern weil — —, ja warum denn eigentlich?

Es ist nicht bloß der Mißbrauch, und es ist auch nicht allein in der Naturwissenschaft so.

Einige Beispiele mögen das erläutern.

Der Biologe und Mediziner muß in vielen Fällen töten, in anderen Fällen Leben schädigen, um die Lebensvorgänge zu erforschen und in anderen Fällen helfen zu können. Ist der Preis angemessen?

Der Historiker kann nicht die Geschichte wiedergeben, wie sie war. Er muß auswählen. Nach welchem Gesichtspunkt? Wer schützt ihn vor derjenigen Auswahl, die zur Fälschung wird? Vor ihm tut sich notwendig der Abgrund des Relativismus auf, in dem alles unsicher zu werden droht.

Der Physiker entbindet bei seiner Forschung Energien, deren Mächtigkeit er zunächst nicht abschätzen kann. Das war schon immer so. Nobel ist wohl der erste, der sich hierüber Gedanken gemacht hat. Die Unheimlichkeit solcher durch die Notwendigkeit gebotenen Energie-Entbindung heißt nicht nur „Atombombe", sondern vielmehr „radioaktive Verseuchung".

Der Philosoph, der die Ordnung der Gedanken erstrebt, haßt das Schema, weil es dem Leben zuwider ist. Und kommt doch nicht ohne es aus!

Ähnlich steht es beim systematischen Theologen, der die personale Beziehung von Gott zu Welt und Mensch nicht anders als in dogmatischer Sachlichkeit fassen kann.

Der Jurist, der das richtige Recht erstrebt, wird allemal — was er auch unter Recht und unter richtig verstehen mag — mit Unrichtigkeiten bei der Bewährung gesetzten Rechtes rechnen müssen.

Mathematik und Logik, die Krone der Ordnungswissenschaften, haben zu der Frage geführt, wie sie logisch zu begründen seien, und damit zu einem Zirkel und Selbstwiderstreit, der alle Ordnung der Gedanken in den Grundfesten erschüttern könnte.

In einigen kurzen etwas überspitzten Formeln zusammengefaßt:

Ehrliche wissenschaftliche Arbeit zeigt uns pure Annahme da, wo wir Gewißheit, Klarheit und Deutlichkeit suchten, sie bietet den Weg zur Erkenntnis nur über Totes, Lebensfremdes und buchstäblich über Leichen.

Gewiß, es gibt Menschen, denen das nichts ausmacht. „So ist es nun eben!", ist ihre Maxime. Aber der Christ hat ein etwas zarteres und feineres Gewissen. Kann man es ihm übelnehmen, wenn er fragt, ob er bei dieser Sachlage überhaupt noch Wissenschaftler sein dürfe?

Soll man ihm sagen, daß es schon immer so gewesen sei und daß er Gott für Seine Güte danken solle, kraft deren wissenschaftliche Arbeit trotz aller Katastrophen bisher immer noch den Menschen habe wohltun können?

Wird er nicht antworten: „Weißt du nicht, daß dich Gottes Güte zur Metanoia leitet?"?!

Es wäre gewiß falsch, wenn der Pfarrer hier die Schleusen seiner exegetischen Kenntnisse öffnen und darlegen würde: An der genannten Stelle handelt es sich um Menschen, die — mit dem mosaischen Gesetz begabt — hochmütig auf andere herabschauen; „solch ein Mensch aber sind Sie, mein lieber Freund, gerade nicht."

Der ehrliche Wissenschaftler würde hier mit mehr oder minder Höflichkeit das Gespräch beenden und mit einem sonderbaren Gefühl den Pfarrer verlassen.

Vielleicht würde er auch antworten: „Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten!", es dem Pfarrer überlassend, dieses Zitat mit dem Gang des Gesprächs in vernünftigen Zusammenhang zu bringen.

Worin besteht der Irrgang des Gesprächs?

Der Wissenschaftler hat das Gefühl, mit seiner Frage noch nicht richtig angekommen zu sein. Er weiß häufig selber nicht recht, woran das liegt. Wir wollen versuchen, es im folgenden etwas zu klären.

4. Die Pascalsche Lösung

Vorerst sei aber noch bemerkt, daß unsere Frage keine Erfindung des 20. Jahrhunderts ist. Sie tritt vielmehr kurz nach 1650, also unmittelbar nach der Zeit auf, da Descartes den grandiosen Versuch unternahm, den turbulenten Ansturm und Aufbruch der Geister der Renaissance zu legalisieren. Es ist Pascals Versuch, aus der modernen Wissenschaftsarbeit auszusteigen.

Das zeitliche Zusammentreffen von Pascals Protest und Descartes' Legalisierungsversuch ist kein Zufall. Richtet sich doch der Protest von Pascal im Grunde genommen gegen die beiden Hauptfaktoren des neuen Lebensgefühles der Renaissance, das dann auch die moderne Wissenschaftsarbeit mehr und mehr durchdringt: *den autarken Menschen und die in sich gegründete Welt.*

Dieses Lebensgefühl, das zwiefach um 1630 herum zu legalisieren versucht wurde, ist schon fast zwei Jahrhunderte vorher in Italien — nach einigen Vorläufern — mächtig geworden. Descartes verlegte mit seiner Formel „Cogito" den Grund aller wissenschaftlichen Sicherheit und Gewißheit in das Ich. Die Präzision und Entschiedenheit, mit der dies geschah, hat nahezu die ganze abendländische Philosophie vermocht, in diese Linie einzuschwenken.

Fast gleichzeitig mit Descartes versuchten Hobbes und Gassendi den anderen Faktor zum Zuge zu bringen: die — mechanistisch-materialistisch gesehene — Welt. Ihr Versuch wirkte vielfach zunächst nicht so überzeugend wie der von Descartes und ist in großem Maßstab erst viel später bedeutsam geworden.

Ein gewisser Gleichklang dieses in Welt und Mensch gebundenen Lebensgefühles mit der Kosmos-Konzeption der Antike, der sich freilich fast nur in einer immer größeren Herrschaft antik-ethischer, -ästhetischer und -metaphysischer Werte geltend machte, schuf das Gefühl einer „Wiedergeburt der Antike". Das vermischte sich aber im 16. Jahrhundert mehr und mehr mit technischen und wirtschaftlichen Bestrebungen, mit politischen und religiösen Bindungen, die der Antike weitgehend fremd waren.

Und so entstand an Stelle des harmonisch durch den harmonischen Menschen gegliederten und gelenkten Weltganzen, wie es sich die Humanisten zu Beginn des 16. Jahrhunderts erträumt hatten, am Anfang des 17. Jahrhunderts ein Welttheater voller Widersprüche und Bizarrerien, auf dem das christliche

Abendland durch das Chaos des Dreißigjährigen Krieges fast verschlungen worden wäre.

Dieses Schicksal des sofortigen Chaos im Geistigen haben Männer wie Descartes, Hobbes und Gassendi vom Abendland abgewendet. Um welchen Preis? Sie führten die „in sich ruhende Endlichkeit" (oder auch Unendlichkeit) — das Ich und die Welt — ein. Sie wurde Grundlage alles Seienden und seines Seins, alles Geschehens und auch des menschlichen Strebens, Wollens, Fühlens, Denkens und Handelns. Man lehrte und lernte den Umgang mit Dingen und Menschen, „sicut deus non daretur". Wo das schlechterdings nicht recht gehen wollte, wie etwa bei dem Forschungsobjekt „Gott", wurde ein „transzendenter" Anbau bewilligt — — oder auch nicht! Im letzteren Fall schritt man vom „Deus absconditus" Luthers zum „ungegebenen Gott" (zuerst bei Grotius?), man kam zum Handeln „sicut Deus non esset" und zu dem Ausruf: „Gott ist tot" von Nietzsche, bis man in der modernen Weltfrömmigkeit gar keinen Anlaß mehr fand, von Gott überhaupt zu reden oder sonst irgendwie Notiz zu nehmen.

Blaise Pascal ist einer der ersten, der schon um 1650 die Richtung des abendländischen Denkens klar erahnte, vor allem das „Transzendenz"-Denken als Tarnung oder Selbsttäuschung kennzeichnete: „Der Gott der Philosophen ist nicht der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs."

Kein Philosoph und kein Naturwissenschaftler hätte ihm das damals um 1650 so einfach abgenommen. Sie waren alle überzeugt, daß das, was sie auf Grund ihrer metaphysischen und sonstigen Spekulationen über Gott aussagten, der eigentliche Kern des christlichen Gottesverständnisses sei. Sie verkündeten den „wahren" Gott, die „echte" Religion, das „eigentliche" Christentum. Es ist auch in den meisten Fällen kein Grund ersichtlich, warum wir an der Ehrlichkeit ihrer Überzeugung zweifeln sollten.

Pascal sah das anders, und die Folgezeit hat ihm recht gegeben: Die allgemeine Entwicklung, von der einige Ausnahmen wie etwa Kepler nicht ablenken konnten, brachte transzendente und innerweltliche Gottheiten, Absolutheiten oder Höchstwerte hervor, die man mit dem Namen „Gott" belegte. Solche *sind* aber nicht dasselbe wie der in Jesus Christus offenbare (und verborgene) Gott. Sie sind, an ihm gemessen, Götzen oder Nichtse. Eine Kultur darauf aufbauen, heißt Götzendienst treiben.

Pascal zog daraus die praktische Folgerung für seine Person: „*Ohne mich!*" Er setzte sich darum auch von dem Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit einfach ab: er arbeitete nicht mit!

Die Frage nach der Berechtigung dieses Pascalschen „Ohne mich!" steht heute wieder sehr dringend vor dem Wissenschaftler, der mit Ernst Christ sein möchte.

Wohlgemerkt: Es handelt sich nicht darum, ob diese oder jene technische Anwendung der Wissenschaft „ohne mich" vollzogen werden soll. Das ist eine Frage, die von der unseren sehr verschieden ist. Uns geht es ums Ganze!

Wir sprechen die Frage ganz schlicht aus: *„Kann ich als Christ heute noch Wissenschaft treiben?"* Und — falls diese Frage bejaht werden sollte: *„unter welchen Bedingungen?"*

Diese Frage wird uns durch einige allbekannte aufschreckende technische Auswertungen der Atomenergie nahegelegt. Man soll diese gewiß nicht übersteigern. Neben ihnen gibt es auch Ausblicke, die die Notwendigkeit der Entwicklung der modernen Physik im Zeitalter der Erschöpfung bisheriger Energiequellen als segensreich hinstellen.

Trotzdem scheint es gut, daß mancher Wissenschaftler, durch solche apokalyptisch anmutenden Folgen aufmerksam gemacht, die Pascal-Frage stellt: „Kann ich bei diesem Wissenschaftsbetrieb überhaupt noch mittun?"

5. Es gibt keinen sturmfreien Winkel

Dieser Pascalschen Frage kann man nicht dadurch zu entgehen hoffen, daß man die Wissenschaften in „nützliche", „schädliche" und „indifferente" einteilt und daraus eine Einteilung in (christlich) erlaubte und unerlaubte Wissenschaften herstellen zu können hofft.

Man entgeht unserer Frage nicht durch den Übergang in eine andere Disziplin. Auch nicht durch den Übergang in die Theologie! Das dürfte oben deutlich genug gezeigt sein.

Ja, es könnte sogar sein, daß der Verwirrer den Schein der Harmlosigkeit, ja der Erlaubtheit oder Nützlichkeit um bestimmte Gebiete breitet, um dadurch die Menschen um so sicherer zu Fall zu bringen.

Wissenschaftstheoretisch muß zu einem solchen Versuch bemerkt werden: *Die Wissenschaft ist ein Ganzes, nicht eine Summe von Einzelerkenntnissen, sondern ein Zusammenhang von solchen.*

Jede Erkenntnis steht mit jeder anderen in Zusammenhang. Jede Fehlleistung an einer Ecke zieht zahlreiche Fehlleistungen auf Gebieten nach sich, die häufig erst sehr viel später deutlich werden. Diese Zusammenhänge liegen gewiß nicht so auf der Hand, wie die Zusammenhänge innerhalb eines mathematischen Beweises oder einer historischen Zusammenschau. Sie sind aber da. Spezialisten vermögen das vielleicht nicht mehr zu sehen; sie mögen wähnen, daß eine Ecke der wissenschaftlichen Arbeit, z.B. die Physik, gefährdeter sei als eine andere, etwa die Ethik.

Was für Unheil hat die machiavellistische Ethik angerichtet! Dabei kommt es nicht nur auf die systematisch erörterte Ethik an, sondern auch auf die gelebte.

Ist die Rassenkunde hinsichtlich ihrer Folgen weniger zwiespältig als die Atomphysik? Wohl kaum!

Man achte auch nicht nur auf die physiologisch-materiellen Folgen! Gibt es nicht auch einen seelischen Massenmord? Müssen wir Christen nicht laut sagen, daß überall dort seelischer Massenmord geschieht, wo man — womöglich im Namen der Wissenschaft — Kinder von Christus wegführt oder nicht zu ihm läßt, mag es nun innerhalb oder außerhalb der Kirche geschehen? Und werden

wir nicht mitschuldig, wenn wir es schweigend geschehen lassen, sofern wir Gelegenheit haben, etwas dazu zu sagen?

Zu solchen wissenschaftstheoretischen Überlegungen kommt noch eine mehr kulturgeschichtlich-soziologische.

In unserer heutigen Gesellschaftsstruktur ist alles so total ineinander verfilzt und verwickelt; es gibt kein Gebiet, das nicht den in ihm liegenden Anreiz zur „Vernutzung" von Menschen in andere Gebiete hinausstrahlte oder einen entsprechenden Anreiz aus anderen Gebieten empfinge. Auch der Wissenschaftler bestimmt nicht alleine, was mit seiner Arbeit geschieht. Das tun zum großen Teil die mit ihm sozial Verbundenen. Man kann ihm gewisse Freiheiten und Rechte lassen, — — wie lange, das ist eine Frage der Macht und des Charakters der Beteiligten!

Hier gibt es gewiß viele Varianten.

Darauf hinweisend, könnte man hoffen, wenn auch keine gefahrlose, so doch eine weniger gefährdende Ecke der wissenschaftlichen Arbeit zu finden und damit den Übergang in eine andere Disziplin zu rechtfertigen. Das hat seine gewisse Berechtigung. So wie es im Kriegsfall natürlich ein Unterschied ist, ob man Kartoffeln baut oder in der Gesundheitspflege sich betätigt oder ob man aktiv mit der Waffe oder in der Propaganda Dienst tut, so ist es auch in den wissenschaftlichen Disziplinen: in der Ethik etwa ist es (mindestens zunächst einmal) weniger gefährdend als etwa in der Physik oder Chemie.

Aber man täusche sich nicht! Schon unser obiger Hinweis auf den „Seelenmord" spricht seine eigene Sprache. Und so wie im totalen Kriege auch der Kartoffelbauer und der Arzt seinen „Kriegsbeitrag" leistet, ob er will oder nicht, so könnten wir uns vielleicht auch in unserem modernen Wissenschaftsverständnis und der dadurch geleiteten wissenschaftlichen Arbeit in einem ähnlichen *totalen* Fehlzustand befinden, *so daß jede wissenschaftliche Leistung*, mag sie zunächst noch so harmlos oder sogar segensreich aussehen, *sich zur Fehlleistung entwickelt.*

Dies ist jedenfalls die geheime Sorge der Pascalschen Frage.

Die Gewissen sind vielfach aufgeschreckt. Soll man sie wieder mit solchen Relativitäten wie „weniger gefährdend" einlullen? Das wäre vielen Tausenden gewiß recht.

Aber sollte nicht gerade der Wissenschaftler jenes Maß von Unerbittlichkeit, Sachtreue und Verantwortung besitzen, das auch nicht die kleinste Ungenauigkeit durchläßt, ohne sie auf ihre Folgen hin zu prüfen?

Deswegen bietet ein Ausweichen in ein anderes „weniger gefährdendes" Gebiet nur vorübergehend Erleichterung.

Grundsätzlich bleibt es dabei: Wenn wissenschaftliche Arbeit an irgendeiner Ecke wegen ihrer Wissenschaftlichkeit mit der Christusbotschaft in Konflikt kommt, so gilt das auch von jeder anderen Ecke. Denn Wissenschaftlichkeit ist nicht abhängig vom Sachgebiet, sondern erstreckt sich über alle Sachgebiete.

Natürlich ist im Einzelfall immer zu bedenken, ob vielleicht der Arbeit, bei der man den Widerspruch zur Christusbotschaft entdeckt zu haben meint, bei näherer Prüfung der Charakter der „Wissenschaftlichkeit" abgesprochen werden muß. Oder auch, daß dem ganzen Unternehmen ein Fehlverständnis von Christusbotschaft zugrunde liegt. (Es kann auch beides der Fall sein!) Dann liegt eben ein Irrtum für den besonderen Fall vor. An der Richtigkeit des obigen Satzes wird damit nichts geändert; nur seine Anwendung für den gerade interessierenden Fall wird verneint.

Man wende auch nicht ein, daß die einzelnen Wissenschaften doch derartig verschieden seien, daß man nicht von einer auf die andere schließen könne. Es wird in dem obigen Satz nicht von einer Wissenschaft auf die andere geschlossen, sondern es wird von dem ausgegangen, was ihnen allen gemeinsam ist, nämlich daß sie *Wissenschaft* sind. Nur soweit wie dieses Gemeinsame reicht, wird gesprochen; die darüber hinaus vorhandenen Unterschiede bleiben völlig unangefochten. *Wie* sich z.B. der Widerspruch an der anderen Ecke bemerkbar macht, das kann völlig anders aussehen, als in der einen.

6. Auch der Pfarrer mit seiner Arbeit

Damit ist folgende Situation erreicht: Der Wissenschaftler ist mit seiner Frage weder auf die technisch-praktische Verwendung seiner Arbeit, noch auf „allgemein Menschliches", noch auf spezielle Gebiete der Wissenschaft abzuschieben.

Selbstredend können in der seelsorgerlichen Praxis alle diese Gesichtspunkte *auch* eine Rolle spielen. Es kann sogar sein, daß einer meint, er frage radikal, daß er aber in Wirklichkeit nur eine der obigen Teilfragen stellt. Entsprechende seelsorgerliche Ratschläge sind dann echte Lösungen. Wenn aber radikal gefragt wird, dann sind Ratschläge für Teillösungen bestenfalls Narkotika, die eine vorübergehende Beruhigung schaffen; sie räumen aber nicht das Übel wirklich aus.

Es sei mir gestattet, die Aufmerksamkeit nochmals auf den Pfarrer und seine Berufsarbeit zu lenken.

Daß die Frage nicht darum geht, wieviel oder wiewenig von seiner wissenschaftlichen Arbeit er in Predigt und Seelsorge verspüren läßt, dürfte klar sein.

Die Pascalsche Frage lautet bei ihm ungefähr so: Liefere ich etwa durch meine wissenschaftliche Vorbereitung die Verkündigung unbekannten Mächten aus, die durch die Wissenschaftlichkeit eben dieser Vorbereitungsarbeit hindurch sich einschleichen und die gesamte Verkündigung — infolge der Verfälschung des Gottesverständnisses in der Wissenschaft — unsachgemäß machen?

Wie verworren die Situation ist, ergibt sich aus der Gegenfrage: Setze ich nicht bei Verzicht auf die wissenschaftliche Arbeit die Verkündigung der wilden Schwärmerei und Subjektivität aus?

Damit ist die diabolische Zwickmühle deutlich geworden, in die wir hineinmanövriert worden sind: Wie der Pfarrer sich auch entscheiden mag, ob für

oder gegen wissenschaftliche Arbeit, er ist auf alle Fälle in seiner Berufsarbeit Mächten ausgeliefert, deren Stellung zu Christus mindestens unklar ist. Und zwar gründet die Bedrohlichkeit der Mächte nicht in der allgemein-menschlichen Sündhaftigkeit des Pfarrers oder in seiner individuellen Sünde (wenngleich die Bedrohung selbstredend nur hierdurch existenziell deutlich wird), sondern in der Undurchsichtigkeit des Verhältnisses von Wissenschaftlichkeit und Christusbotschaft.

Wenn der Pfarrer bis dahin vorgedrungen ist, dann hat er in seiner Berufsarbeit den Analogiefall zur Not des ehrlichen (christlichen) Wissenschaftlers erlebt.

Nun liegt es an ihm, dieser Sachlage standzuhalten und nicht auszuweichen.

Deswegen sei mir noch einmal erlaubt, zwei letzte (oder erste) Versuche, sich aus der Affäre zu ziehen, hier abzuweisen. Der Praktiker, dem unsere vorsichtig abwägenden Erörterungen schon viel zu lange dauern, hat sie gewiß beständig auf der Zunge:

1. „Also, wenn du schon meinst, wissenschaftliches Arbeiten sei Sünde, dann kann ich dir nur den einen guten Rat geben, den Luther auch erteilt hat: Pecca fortiter!"

Wer solchen „guten Rat" gibt, zeigt damit nur, daß er immer noch nicht begriffen hat, worum es eigentlich geht. Der Nerv des Lutherschen Ratschlages liegt nämlich in der Fortsetzung des „Pecca fortiter", nämlich dem „Crede fortius". Und hier liegt die Schwierigkeit! *Was* soll denn um so tapferer der unheimlichen Macht „Wissenschaftlichkeit" entgegengestellt werden? Wie kann man hoffen, hier das Richtige zu treffen, wenn man diese Macht nicht kennt? Mir kommt der Ratschlag so vor, wie wenn einem Kranken mitten in die Diagnose des Arztes hinein der Rat gegeben wird: „Nimm dich zusammen und tue alles, was der Arzt sagt!", ohne daß der Patient weiß, ob er das wird tun können, was ihm der Arzt rät. Gibt es doch Krankheiten, deren eines Symptom es ist, gerade das, was der Arzt rät, *nicht* tun zu können! Und wie wäre es, wenn „Wissenschaftlichkeit" den unheimlichen Charakter hätte, denjenigen am Glauben zu hindern, der ihr verfallen ist? Ist nicht genau das der heimliche Stachel unserer Frage?

Wir müssen unsern Praktiker schon noch um Geduld bitten, bis wir unsere Erörterung über die Macht „Wissenschaftlichkeit" noch weiter getrieben haben. Sein „Pecca fortiter, sed crede fortius!" kann dann vielleicht zum Zuge kommen.

2. „Das Ganze ist ja pure Spiegelfechterei!" mag ein anderer empört und mit einem gewissen Scheine des Rechtes ausrufen; „Wir *können* ja überhaupt nicht ohne Wissenschaft leben! Unsere Nahrung, Kleidung und Wohnung, unsere Arbeit, Unterhaltung und Erholung, unser all- und feiertägliches Leben von morgens bis abends ist von lauter Dingen abhängig, die uns von der Wissenschaft beschert werden: von Einrichtungen, Apparaten und Drogen, von Maschinen und deren Produkten, von künstlicher Energieerzeugung und -verarbei-

tung usw. usw. Ja selbst unsere Planungen, Überlegungen und sonstigen Erwägungen sind von wissenschaftlicher Arbeit bedingt und beeinflußt, sind ohne solche überhaupt nicht zu denken. Wer Wissenschaft aufgibt, gibt sich selber auf!"

Na, — — und? kann man da nur erstaunt gegenfragen! Hat der Polterer nicht gemerkt, daß gerade dieses die Not ist? Ach noch viel mehr! Mich selber, ja wenns nur um mich selber ginge! Dann würde ich vielleicht mit Freuden Wissenschaft aufgeben. Was liegt schon an mir selber?! Aber ich müßte auch das aufgeben, was bisher Füllung meines Lebens war, nicht mich selber, sondern *was bisher geschafft wurde!*

„Nun gut", wird der andere vielleicht brummen, „wenn du schon durchaus den Edelmütigen spielen willst! Also: Wer Wissenschaft aufgibt, gibt auch alles auf, was bisher geschafft wurde."

Damit ist im Grunde nur die Pascalsche Frage wiederholt oder die Pascalsche Lösung ohne nähere Begründung verneint. Praktiker willst du sein; Dogmatiker bist du! Nur, daß dein Dogma lautet: Das bisher Geschaffene geht über alles! Auch über Gott? *Dies ist die Frage.*

7. Das Unheimliche der Situation

Daß unsere ganze Lebenshaltung und -führung auf Wissenschaft und deren Anwendung beruht, ist aber noch in einem viel tieferen Sinn der Fall, als es die Einwände des Praktikers erkennen lassen. Wenn sich das bewahrheiten sollte, dann wäre unser Leben in einem wirklich totalen Sinn einer Macht ausgeliefert, die in einem Gefälle zu „Sünde" hin . . .

Doch halt! Wie sind wir eigentlich zu der Behauptung gekommen, daß Wissenschaftlichkeit eine solche unheimliche Macht sei? Wo ist uns denn der Widerstreit zwischen Wissenschaftlichkeit und Christusbotschaft offenkundig begegnet?

Jedenfalls nicht an der Stelle, wo wir ihn zunächst suchten, bei angeblich mangelnder Nächstenliebe während der Erstellung wissenschaftlicher Ergebnisse. Das heißt, an dieser Stelle *kann* der Schade natürlich auch sitzen. Aber der eigentümliche Gedanke war doch der, daß trotz aller Menschenliebe, die ihn bei seiner Arbeit erfüllte, der Wissenschaftler das beklemmende Gefühl nicht loswerden konnte, — — ja, was für ein Gefühl denn eigentlich?

Man kann es vielleicht so beschreiben: Mehrere Jahrhunderte lang ist die abendländische Christenheit in ihrer wissenschaftlichen Arbeit unbewußt — und um letzte Sicherungen unbekümmert — wie ein Schlafwandler gegangen. Nun aber findet sie sich, wie durch einen plötzlichen Anruf aufgeschreckt, gleichsam in finstrer Nacht auf unbekanntem Gelände, — — und niemand und nichts ist da, der sie führt oder was ihr Schutz gewähre.

Ist aber dieses zweifellos weithin vorhandene Gefühl des Unheimlichen der gegenwärtigen kulturellen Gesamtlage berechtigt?

Billige Vertröstungen und Wechsel auf die Zukunft helfen uns hier nicht; wir müssen wohl in eine gründliche Prüfung unserer Lage eintreten.

Zu solcher Prüfung bieten sich verschiedene Wege an. Man könnte an eine geistesgeschichtliche Zeitanalyse denken oder an eine existenzialistische Daseinserhellung. Solcher gibt es ja schon einige; ich kann nicht finden, daß sie sehr viel zur Klärung unserer Frage helfen. Man kann aber auch eine philosophisch-theologische Besinnung auf die Besonderheit von „Wissenschaftlichkeit" unternehmen. Das alles kann man mehr oder minder sorgfältig, mit oder ohne Bestückung durch Bibelstellen und Lutherzitate oder auch durch lange Zitate und Literaturnachweise durchführen.

Immer aber — das ist das erregend Unheimliche an dieser ganzen Lage — sind wir bei solcher Prüfung mitten im Strudel wissenschaftlicher Gedankengänge, die wir — mit oder ohne Wissen und Wollen — ständig benutzen. Das gilt auch, wie hier ausdrücklich angemerkt sein mag, von der existenzialistischen Daseinserhellung, deren Unterschied zur wissenschaftlichen Arbeit zu bestreiten mir nicht einfällt. Aber sie kann nicht einen Schritt tun, erst recht nicht kann sie ihre allgemeinen Erhebungen auf unsere besondere Frage anwenden, ohne die zwingende Kraft logischer Schlußgebilde, ohne die Verbindlichkeit erkenntnistheoretischer Grundbezüge und ohne die tragende Kraft ontologischer Fundamentalaussagen miteinzubeziehen.

Das bedeutet: *Über das Verhältnis von Christusbotschaft und Wissenschaft ist eine Prüfung nicht durchführbar, ohne die Vertrauenswürdigkeit wissenschaftlicher Gebilde bereits vorauszusetzen,* also genau das, was eigentlich in Frage stand!

8. „Satanische Wissenschaft"?

Aber, so merkwürdig das auch klingen mag, gerade dieses sonderbare Ergebnis bringt uns etwas weiter.

Nehmen wir einmal an, unser Verdacht, Wissenschaft habe ein sachlich unaufhaltsames Gefälle zur Sünde, sei gerechtfertigt. Dann würde das eben erzielte Ergebnis bedeuten: Jeder Versuch, diese Annahme sachlich zu prüfen und zu begründen, ist nur vermittels eines Werkzeuges möglich, das genau das gleiche Gefälle hat.

Nun ist der Grund alles solchen Tuns und Treibens, das ein unwiderstehliches Gefälle zur Sünde hat, bekanntlich der, daß wir als Herrn der Welt und unseres Lebens nicht Gott, den Vater Jesu Christi, sondern den „Vater der Lüge und des Mordes" in einer seiner vielen Gestalten anerkennen.

Wollten wir also annehmen, Wissenschaft sei tatsächlich dieser Ur-Verlogenheit verfallen und treibe uns ebenfalls dazu, sobald wir uns mit ihr einlassen, so könnten wir eine Bestätigung dieser Annahme nur durch eine Lüge erhalten. Dabei wäre es gleichgültig, auf welche Weise wir eine strenge Prüfung solchen Verdachtes durchführten und ob wir geistesgeschichtliche, medizinische, mathematische, theologische, juristische oder philosophische Gedanken heranzögen.

Immer nämlich enthielten diese Gedanken und ihre Verbindung zu einer „strengen Prüfung" an irgendeiner Ecke „Wissenschaftlichkeit". Und das wiederum bedeutete nach unserer Annahme, daß alle solche prüfenden Gedanken den unheimlichen Sprengstoff der „Ur-Verlogenheit" in sich trügen.

Das aber brächte den Irrsinn der ganzen Annahme ans Licht. Denn eine Lüge kann uns wegen ihrer Zwitterhaftigkeit niemals eine saubere eindeutige Auskunft geben. Oder vielmehr: in einer solchen Situation verlieren alle Wörter ihren bisherigen Sinn und nehmen unverbindlich irgendwelche anderen Bedeutungen an, die sie aber auch wieder jederzeit ändern können. Wir kennen das doch von zynischen Lügnern und deren Versprechungen! Es wäre alles verwirrt. Die „satanische Wissenschaft" wäre ein rechtes diabolisches Meisterwerk.

Die Zwickmühle, in die wir uns mit unserer Frage hineinbegeben hatten, scheint also nunmehr so auszusehen:

„Um das aufgeschreckte Gewissen des ‚christlichen' Wissenschaftlers zu befriedigen, wollen wir seine Befürchtungen zwar für möglich halten, aber in ihre strenge Prüfung eintreten. Zu unserm Entsetzen landeten wir dabei in totalem Irrsinn. Vernachlässigen wir aber diese Prüfung, so handeln wir wider das wissenschaftliche Gewissen."

Indes: In dieser Argumentation ist ein Loch. Wir haben die *Möglichkeit*, daß die Befürchtung zutreffe: „Wissenschaft hat eine Zwangstendenz zur Ursünde" ohne weiteres für blanke *Wahrheit* genommen! Wir haben so getan, als habe die Möglichkeit nur eine Seite, und haben gezeigt, daß diese Seite totalen Irrsinn ergibt. Die Möglichkeit hat aber mindestens noch eine andere Seite. Diese zweite Seite müßten wir jetzt erörtern.

Unter ihr müßte man doch wohl so etwas Ähnliches verstehen wie die Meinung: Wissenschaft hat nicht die Zwangstendenz zur Sünde, zur Urverlogenheit.

Sollen wir nun sagen: Wissenschaft sei etwas Göttliches? Oder vielleicht vorsichtiger: sie sei eine gute Gabe Gottes?

Das ist verlockend. Aber wo würde uns das so einfach zugesagt? Und vor allem: Stimmt es denn mit dem überein, wie wir mit Wissenschaft umgehen und was sie, die Wissenschaft, selber für solchen Umgang fordert?

Fordert denn Wissenschaft überhaupt etwas von uns? Wie käme sie dazu? Mit welchem Recht?

Wir sehen, daß wir auch dann, wenn wir die „satanische Wissenschaft" als eine irrsinnige Annahme verwerfen wollten, um unseres Gewissens willen nicht darum herumkommen, etwas von der Bedeutung der Wissenschaftlichkeit in unserer wissenschaftlichen Arbeit zu sagen.

9. Der Geltungsanspruch wissenschaftlicher Aussagen

Was unsere wissenschaftliche Arbeit anstrebt, ist die *wissenschaftliche Aussage*. Diese unterscheidet sich von der bloß hingeworfenen Meinungsäußerung und sonstigen unverbindlichen Reden, etwa dem Plaudern bei einer guten Tasse

Tee oder Kaffee oder beim Glas Wein, sehr deutlich durch ihren *Anspruch auf Verbindlichkeit.*

Dieser Verbindlichkeits- oder Geltungsanspruch der wissenschaftlichen Aussagen tritt in doppelter Form auf:

1. Die Aussage legt ein Verhalten von irgendwelchen Gegenständen unter bestimmten Bedingungen „ein für allemal" fest.

Vielfach sagt man dafür, die Aussage gestatte eine Vorausberechnung oder eine Vorhersage des Verhaltens von Gegenständen. In dieser strengen Art gibt es aber nur einige wissenschaftliche Aussagegruppen. Es kann auch sein — wie z.B. in der Atomphysik —, daß ein für allemal ein nur statistisch ausdrückbares Verhalten festgelegt ist, welches eine Vorhersage oder Vorausberechnung für den einzelnen Fall gerade ausschließt. Doch bleibt auch für diesen Fall die folgende Interpretation richtig:

Wenn mir also ein Gegenstand derjenigen Gruppe gegeben ist, die in der Aussage betrachtet wird — ein Gegenstand, der mir sonst noch nicht begegnet ist —, so weiß ich, wie sein Verhalten unter den in der Aussage angegebenen Bedingungen war oder ist oder sein wird. Vorausgesetzt natürlich, daß es sich tatsächlich um eine *wissenschaftlich wohlbegründete Aussage* handelt und nicht um eine bloße Meinung, Vermutung oder Annahme.

Um ein triviales Beispiel zu geben:

Als wissenschaftlich wohlbegründete Aussage werde angesetzt „Karl der Große wurde Weihnachten 800 zum Kaiser gekrönt". Jedesmal nun, wenn ich in einer Darstellung Karl den Großen erwähnt finde und sei es in einem mir sonst völlig fremden Zusammenhang, darf ich nunmehr bestimmt voraussetzen, daß das berichtete Ereignis chronologisch mit dem Datum der Kaiserkrönung übereinstimmt. Ist das nicht der Fall, sondern ergibt sich ein Widerspruch, so setzt die historisch-kritische Prüfung ein mit dem Ziel, eine besser als bisher begründete Chronologie Karls des Großen zu erhalten. Dabei ist — vorausgesetzt, daß sich unser Beispielsatz als „wohlbegründet" erweist — nach wie vor das Jahr 800 ein Fixdatum.

Das Schärfste, was hinsichtlich solchen Geltungsanspruches der wissenschaftlichen Aussagen den Gegenständen zugemutet wird, geschieht bei den mathematischen und logischen Aussagen, etwa bei dem Satz vom verbotenen Widerspruch. Wenn ein Widerspruch festgestellt wird, so muß einer der beiden ausgesagten Sachverhalte weichen, aus der wissenschaftlichen Welt verschwinden: Der Satz vom verbotenen Widerspruch ist der Grund für sein wissenschaftliches Nicht-Dasein.

Dieser *sachlichen* Geltung verdankt die wissenschaftliche Aussage ihre Beliebtheit ebenso wie ihre Gefürchtetheit. Bei der Planung und bei der technischen und praktischen Meisterung der Natur und der Mitmenschen durch den Menschen ist diese sachliche Geltung unerläßlich.

2. Daneben steht nun aber noch eine andere Geltung der wissenschaftlichen Aussage.

Wir nehmen an, daß jeder (normale) Mensch in der Lage ist, die wissenschaftliche Aussage zu begreifen. Ja, wir machen das geradezu zum Maßstab für die „Normalität" eines Menschen.

Das ist aber lediglich ein Durchschnittswert. Denn wir wissen ganz genau, daß es wissenschaftliche Aussagen gibt, die eben nicht jeder begreift. Und welch sonderbare Ironie der Weltgeschichte: Ausgerechnet diejenige unter den Wissenschaften, die als die älteste gilt, die als „Königin der Wissenschaften" bezeichnet und verehrt wird, die lange Zeit unumstritten das Wissenschaftsideal überhaupt gebildet hat, die Mathematik, ausgerechnet die Mathematik wird von sehr, sehr vielen Menschen für eine „Begabungssache" gehalten. Das bedeutet, daß eben nicht grundsätzlich *jeder*, sondern nur *der besonders Begabte* in sie eindringen kann!

Dasselbe läßt sich aber im Grunde genommen für jede Disziplin anführen.

Ja, wir erleben heute, daß das technische Denken sich allmählich zu einer Macht entwickelt, die das wissenschaftliche Denken überflügelt. Es scheint so, als sei es vielen Menschen, die technisch zu denken gewohnt sind, unmöglich geworden, wissenschaftlich zu denken.

Technisch denken heißt nämlich, nicht über eine vorgegebene Aufgabe hinaus denken. Diese Aufgabe mag sehr weit sein und bis zum „Wohle der Menschheit" gehen. Das Haltmachen bei solcher Aufgabe bleibt trotz aller ihrer Größe etwas Vorletztes. Denn es bleibt immer noch die Frage nach der Berechtigung dieser Aufgabe und des in ihr gesetzten Wertmaßstabes zu erledigen.

Wissenschaftliches Denken macht *nicht* bei der vorletzten Erwägung halt, sondern geht aufs letzte. Und wenn es vielleicht auch nicht eine Lösung für die letzten Fragen zu bieten vermag, so hält es sich ihnen grundsätzlich offen. Daher ist immer nur Technik auf Wissenschaft gründbar, nie gilt das Umgekehrte.

Es gibt, Gott sei Dank, Techniker, die wissenschaftlich denken wollen und können. Namentlich die ethischen und sozialen Fragen, die Bemühungen um einen „Hippokratischen Eid" des Technikers weisen in diese Richtung.

Aber auch hier ist etwas Ähnliches zu beobachten, wie bei unserer Frage oben im wissenschaftlichen Gebiet: man weicht in den *menschlichen* Bereich aus.

Man erörtert nicht die Frage, ob man bisher *sach*gemäß vorgegangen ist. Davon ist man vielmehr bestens überzeugt. Man bleibt dabei, daß die Frage der Verantwortung eigentlich im Blick auf den Mitmenschen oder auf die menschlichen Qualitäten des Technikers und Wissenschaftlers gestellt und gelöst werden müßte, nicht im Hinblick auf den Umgang mit den Dingen und Ereignissen.

10. Ein Fehlverständnis von Wissenschaft

Das hängt nun wieder, wenn ich recht sehe, damit zusammen, daß man die Arbeit des Wissenschaftlers, wie auch die des Technikers immer in erster Linie als menschlich gebundene ansieht.

Wissenschaft erscheint hier geradezu als ein Prozeß menschlicher Bemühungen und Bestrebungen, dessen Petrefakte sich als „Wissen" von Zeit zu Zeit schein-

bar objektiv niederschlagen. Als zeit- und menschgebundene Ergebnisse des Forschungsprozesses sind sie dann natürlich auch dauernd Änderungen, Korrekturen, Ergänzungen usw. unterworfen. Dabei ist man der optimistischen Meinung, daß, aufs Ganze gesehen, die Ergebnisse immer besser, immer reicher und immer wertvoller werden.

Es ist aber doch sehr die Frage, ob durch solchen Optimismus einem Wissenschaftler die unseren Erwägungen zugrunde liegenden Bedenken gegen die Wissenschaft genommen würden. Freilich wenn diese Bedenken *nur* aus einem Schreckerlebnis herrühren, dann läßt sich mit Hilfe von Zeit und gutem Zureden viel machen: Schreckerlebnisse verblassen und sind vor allen Dingen nicht übertragbar. Wer sie nicht miterlebt hat, kann ihre ganze Wucht nicht ermessen. Mich dünkt, das können wir gegenwärtig bereits sehen: Hiroshima hat bereits seine wirklich durchschlagende Wirkung verloren! Filmvorführungen, Erinnerungs- und Zeitungsberichte, ja selbst Gedenk-Vorträge verantwortungsbewußter Physiker und Theologen sind nicht dasselbe wie das Ereignis selber, auch wenn man es nicht unmittelbar miterlebt hat, sondern nur die unmittelbaren politischen Folgen. Heutzutage ist Hiroshima bereits in hohem Maße nur noch historisches Ereignis. So ist weitgehend Nützlichkeitsfrage geworden, was ursprünglich Verantwortungsfrage war, die sich gelegentlich bis zur Gottesfrage (zur Frage Gottes an den Menschen oder zur Frage des Menschen nach Gott) aufsteilte.

Dies wird nur gesagt, um ein wenig zu dokumentieren: Wenn bei der Frage nach der Berechtigung der wissenschaftlichen Forschung und Arbeit (gegenüber der Christusbotschaft) *immer nur der Mensch* mit seinen persönlichen Qualitäten und Leistungen angepeilt wird, kommt man aus dem Schwanken von Erlebnis zu Erlebnis überhaupt nicht heraus.

Nun findet zwar diese Behandlung unseres Problems eine Stütze in dem (oben schon angedeuteten) Wissenschaftsverständnis, daß nämlich Wissenschaft ein Prozeß im menschlichen Vollzug der Geschichte sei. Aber dieses Wissenschaftsverständnis selbst findet *keine* Stütze im tatsächlichen Verhalten der Wissenschaftler inmitten ihrer wissenschaftlichen Arbeit.

11. Echtes Wissenschaftsverständnis

Hier kommt es den Wissenschaftlern nämlich immer nur auf die *sachliche* Geltung an, so wie wir sie oben umschrieben haben.

Das geht so weit, daß im naturwissenschaftlichen Experimentieren weite Bereiche des Menschlichen draußen bleiben *müssen*, um der Wiederholbarkeit und Nachprüfbarkeit des Experimentes willen. Dem Wissenschaftler, der vor Zorn mit den Füßen stampfen möchte, dem andererseits vor Ergriffenheit die Tränen über die Backen laufen, dem Menschen, in dessen Nähe uns unwillkürlich wohl oder wehe wird, — — diesem Menschen begegnen wir *nicht* im Experiment und darum auch nicht in der durch das Experiment gestützten

naturwissenschaftlichen Erkenntnis, wenngleich sie vielleicht mit seiner Hilfe zustande gekommen ist. Und ist das nicht so recht eigentlich *der* Mensch?

Im Experiment finden wir nur den beobachtenden, objektiv beobachtenden (!), den irrtumslos registrierenden, rechnenden, transformierenden und aus der Natur *sachlich*-sinnvoll auswählenden Menschen: eine Art geistiges Schemen von „Mensch".

Es mag zwischen diesen beiden Extremen im Menschen einen Zwischenbereich des Geistig-Phantasievollen geben, einen Zwischenbereich, dessen wir bei der wissenschaftlichen Arbeit nicht entraten können. Rechnen wir noch die Menschenliebe dazu und manche anderen edlen Triebkräfte, ohne die ich mir jedenfalls eine echte wissenschafliche Arbeit nicht vorstellen kann, so könnte man meinen, nun sei doch wohl genug Menschliches zugestanden, um Wissenschaft als Prozeß dieses Menschlichen oder dessen Ergebnis zu deklarieren!

Aber dagegen ist mehreres zu sagen:

a) Das ist ein sonderbares idealistisch gezeichnetes Wesen „Mensch", dem wir hier begegnen. Wo bleibt das typisch Menschliche: die Irrtumsfähigkeit und die Eigenliebe? Mindestens müßte man sagen: Nicht *der* Mensch ist zur wissenschaftlichen Arbeit geeignet, sondern nur eine bestimmte Sorte von Mensch. Und welche Sorte? Das bestimmt die Wissenschaft! Sie wird hier als Ideal vorausgesetzt, nicht als reales Faktum angenommen.

Der Mensch, der wissenschaftliche Arbeit leisten kann, wird durch die Wissenschaft bestimmt, nicht diese vom Menschen.

b) Man könnte die zur wissenschaftlichen Arbeit notwendigen Fähigkeiten und Vorbereitungsschritte mit einem Baugerüst vergleichen, das nach Fertigstellung des Hauses wieder abgerissen wird, also weder im Plan noch im Endzustand des Hauses zu sehen ist.

Dieser Vergleich setzt jedoch voraus, daß es richtig ist, Wissenschaft als Endergebnis menschlicher Arbeit, gleichsam als deren Versteinerung anzusehen.

Genau das stimmt nun aber nicht. Die Verhältnisse sind freilich kompliziert. Wir skizzieren hier: Vorgegeben ist uns die Gesamtheit der Ordnungsstrukturen des Seienden. Diese vorgegebene Gesamtheit von Ordnungsstrukturen reizt uns, sie nachzuzeichnen. So entsteht das, was wir „wissenschaftliche Arbeit" nennen.

Nun ist meine Frage die: „Wodurch erreicht diese nachzeichnende Tätigkeit die Dignität der Wissenschaftlichkeit mit deren sachlichem Geltungsanspruch?"

Das „Nachzeichnen" als menschliche Tätigkeit steht immer in der Gefahr des Verzeichnens. Neben der menschlichen Möglichkeit der Genauigkeit, die hier allein als Bürge für Wissenschaftlichkeit in Betracht käme, steht immer die Ungenauigkeit als ebensolche menschliche Möglichkeit. Und wie soll entschieden werden, ob genau oder ungenau gezeichnet ist? Die menschliche Arbeitsleistung als solche in unserer Frage zum Entscheidungsgrund nehmen, würde infolgedessen nur bedeuten, daß man entweder den Unterschied von „genau" und „ungenau" verwischt oder das Problem nur weiter vor sich herschiebt.

Die Dignität „Wissenschaftlichkeit" kann daher nicht von der Arbeit des Menschen als eines menschlichen Aktvollzuges verbürgt werden. Mithin kann „Wissenschaft" nicht das *Ergebnis* unserer menschlichen Tätigkeit sein.

Also muß der eigentliche Grund der Dignität unserer wissenschaftlichen Arbeit in dem Vorgegebenen liegen. Daher scheint es mir nicht sinnlos — so ungewohnt es zunächst klingen mag —, zu sagen: „Wissenschaft (als Grund der Wissenschaftlichkeit unserer wissenschaftlichen Arbeit) ist in den Ordnungsstrukturen des Seienden zu finden." Ich wage sogar zu erklären: „Der Bereich von Wissenschaft im eigentlichen Sinne ist das Gesamt der Ordnungsstrukturen des Seienden."

Dieses „im eigentlichen Sinne" ist natürlich nicht sprachetymologisch gemeint. Mag die sprachliche Herleitung des Wortes „Wissenschaft" lauten, wie auch immer; der Sinn des von diesem Wort Gemeinten läßt sich auf Grund der Berücksichtigung seines Geltungsanspruches nur so verstehen: „Wissenschaft ist das, was Wissen schafft (und seine Dignität als Wissen verbürgt), nicht das, was durch das Wissen — als seine Gesamtheit — geschafft oder geschaffen wird."

Wohl wird also das Menschlich-Allzumenschliche, das Heiße und Kalte, den Naturwissenschaftler immer begleiten. Aber es ist nicht *im* Experiment, es ist nur *beim* Experimentieren vorhanden.

Gerade so geht es dem Geisteswissenschaftler. Auch hier ist bei der Forschung und Darstellung natürlich der *ganze* Mensch beteiligt. Aber wenn wir nicht in einen bedingungslosen Relativismus, ja haltlosen Subjektivismus hineingeraten wollen, der uns den wissenschaftlichen Halt der geisteswissenschaftlichen Forschung zu entziehen droht, so werden wir wohl zwischen dem unterscheiden müssen, was an Menschlichem vor, während und nach der Forschung *dabei ist*, und den sachlichen Gründen, die die Wissenschaftlichkeit des menschlich dargebotenen Forschungsergebnisses *bestimmen*.

Unsere Sorge ist nur, daß nichts Allzumenschliches sich in die sachliche Geltung einschleiche. Alles das Menschliche dagegen, das durch Wissenschaft bestimmt ist und fähig ist, ihr zu dienen, möge gerne mitgehen — — solange es diesen seinen Bestimmungsgrund nicht vergißt oder verleugnet!

Auch beim Theologen liegen die Dinge ähnlich. Trotz aller personalen Verwickeltheit in die Anrede Gottes, ohne die theologische Arbeit nicht möglich ist, trotz des Zeugnischarakters der Schrift, trotz des Zeugnis- und Bekenntnischarakters der Predigt, trotz der existentiell-situationsgemäßen Darbietung des theologischen und Predigtgehaltes, trotz und trotz alledem bleibt eben der Gehalt der theologischen Arbeit und Predigt, das Bezeugte und Bekannte, ein dem Menschlichen schlechthin entrückter Gehalt: Gott gibt sich selbst. Dieses „ER", wie wir hier einmal paradox sagen wollen, ist die Norm aller theologischen Bemühungen und Aussagen, niemals das Belieben des Theologen oder dessen Sicht von dem „ER". So wie ER selbstmächtig Sich mir gibt, habe ich Ihn zu verkündigen, nicht so, wie ich selbstmächtig Ihn fasse. Das würde in der Theologie der sachlichen Geltung der wissenschaftlichen Aussage entsprechen.

12. Präzise Formulierung und Zuspitzung unserer Frage

Es ist gut, wenn der Seelsorger diese wissenschaftstheoretische Situation klar durchschaut und vielleicht schon einmal mit einigen Freunden erprobt hat, wenn er sie ferner während des Gesprächs unentwegt vor Augen hat.

Denn dann vermag er persönliche Umwege als solche zu erkennen und geduldig mitzugehen und sich doch zum sachlichen Grund wieder hinzufinden. Er kann dann auch manche Subjektivitäten leichter als Einkleidungen oder Verkleidungen von Schwierigkeiten durchschauen, die mit subjektunabhängigen Sachverhalten zusammenhängen und entsprechend behandelt werden müssen.

Denn es ist ja — wie wir oben sahen — nicht so, daß der wissenschaftlich arbeitende Mensch die Wissenschaft bestimmt, sondern diese bestimmt ihn.

Diese Abhängigkeit des Wissenschaftlers von einem seiner Willkür entzogenen Bereich — nämlich dem der „Ordnungsstrukturen des Seienden" — macht die Eigenart der Unruhe des wissenschaftlichen Gewissens und die Notwendigkeit einer besonderen seelsorgerlichen Behandlung deutlich. Wären ihm die Ordnungsstrukturen des Seienden „verfügbar", so käme man mit der üblichen personal-existenziellen Seelsorge-Methode durch. Aber der Wissenschaftler ist mit seiner Berufs- und Lebensarbeit einem Bereich hörig geworden, ohne an dessen Grundgestalt irgend etwas ändern zu können. Ursprünglich gab man sich diesem Bereiche mit Freude und dem Gefühl hin, von lange schon drückenden Autoritätsfesseln befreit zu sein. Jetzt merken wir, daß der Wissenschaftler nur den Herren gewechselt hat. Und an die Stelle der Heimeligkeit und lockenden Abenteuer, die dieser Bereich zuerst bot, ist — nicht nur in der Atomforschung, dort aber ausgeprägt und dem Nutznießer der Wissenschaft besonders deutlich — das Gefühl der Unheimlichkeit getreten. Und man kann doch aus diesem Bereich nicht heraus, der unser ganzes Leben durchzieht! Solche Verstricktheit treibt das an Christus gebundene Gewissen eines Wissenschaftlers notwendig zu der Frage:

„Was hat Christus mit den Ordnungsstrukturen des Seienden zu schaffen, die mir die Marschrichtung meiner Berufs- und Lebensarbeit vorschreiben?"

Was ist darauf zu sagen? Wir rekapitulieren in aller Kürze die bisher versuchten unzulänglichen Bescheide:

1. Es hilft nichts, sich auf „Mißbrauch" eines wissenschaftlichen Einzelergebnisses durch sich oder andere zurückzuziehen und dafür Buße zu tun.

2. Es nützt nichts, sich aus der Disziplin, in der die Gewissensbedrohung deutlich wurde, in eine andere hinüberretten zu wollen.

3. Es reicht auch nicht hin, persönlich „fromm" zu sein.

Wir formulieren noch einmal ganz scharf den eigentlichen Grund für den Zwiespalt im Leben des „christlichen" Wissenschaftlers:

Der Wissenschaftler, der sich müht, in seinem Leben mit der Christusbotschaft ernst zu machen, sieht keinen Zusammenhang zwischen Christus und dem,

wodurch seine alltägliche Arbeit bestimmt wird: also zwischen Christus und der sachlichen Geltung seiner Aussagen.

Das klingt entsetzlich abstrakt. Aber ich behaupte, daß die fehlende Sicht solchen Zusammenhanges mindestens ein Grund, wenn nicht ein Hauptgrund für die Anfälligkeit der Wissenschaftler für ideologisch-weltanschauliche Verkürzung oder Verbiegung der Seins- oder Erkenntnisbasis ihrer wissenschaftlichen Arbeit ist.

Wir erinnern uns alle wohl noch des lähmenden Entsetzens, das viele Lehrer befiel, als sie plötzlich Geschichte nach „rassischem Gesichtspunkt" zu behandeln hatten. Die Historiker von Fach lächelten zunächst vornehm über diese ganze Angelegenheit und nahmen sie nicht ernst; einige ärgerliche Polemiken über „Karl den Sachsenschlächter" und die kulturelle Bedeutung der Etrusker und dergleichen trugen nicht viel zur Bereinigung der wirklichen Diskrepanz bei: welches denn eigentlich der bestimmende Faktor geschichtlicher Ereignisse, geschichtlichen Geschehens, Werdens und Vergehens sei. Die positivistisch eingestellten Historiker konnten auch nichts sagen, da es sich nicht um Fakten, sondern um deren Deutung handelte. Irrtümer in den Fakten lassen sich unmittelbar an den Fakten korrigieren, Deutungen erfordern andere, sehr komplizierte Wahrheitskriterien. Die Geschichtsphilosophie, die solche hätte liefern sollen, war dazu nicht in der Lage, da sie durch den Diltheyschen Relativismus-Komplex gehemmt und kampfunfähig war. Und wo dies nicht der Fall war, konnte sie allenfalls entgegnen, daß die Rasse als Welthaftes unmöglich letzter Halt für alles Geschichtliche sein könne, da sie selber in den Strom der Geschichte eingebettet, entstehe und vergehe. Dagegen ließ sich eine platonisierende Rassenmetaphysik erfinden, und mit dieser sich auseinanderzusetzen, hätte zunächst nur die Aussprache zwischen zwei feindlichen Brüdern — zwei Metaphysiken — bedeutet. Alle diese Dinge sind nach wie vor unausgetragen.

Und die Geschichtstheologie? Was hätte sie zu dem Problem sagen können? Wie hätte sie die „Rassen" theologisch richtig interpretieren sollen? Was hätte sie als „Grund der Geschichte", als das Bestimmende *aller* geschichtlichen Geschehnisse und Ereignisse angeben können? Hätte sie vom Christus Pantokrator, von Christus als dem Herren auch über die *ganze* Geschichte, reden können, sollen und müssen? Wie ist solche Herrschaft zu beschreiben? Ist sie wirklich *nur* „verborgen"? Wo, wann und wie wird solche Verborgenheit als Verborgenheit geoffenbart? Was bedeutet das alles für Historie, d.h. für Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung?

Es ist mir nicht bekannt, daß diese für den Historiker und seine Mitarbeiter so eminent wichtigen Fragen damals von der Theologie in Angriff genommen wären. Sollte ich mich darin irren, so bitte ich die betreffenden Autoren um Verzeihung; leider scheint ihren Ausführungen geschichtliche Wirksamkeit nicht gegeben worden zu sein.

Denn es wird hoffentlich deutlich geworden sein, was ich oben mit den praktischen Folgen aus unserer abstrakt klingenden Feststellung meinte:

Eine bis in die Konsequenzen der Geschichtserkenntnis in Geschichtsforschung, Geschichtsschreibung und Geschichtsunterricht hinein entwickelte wohlbegründete Geschichtstheologie macht immun gegen Ideologien. Wer wirklich sagen könnte, was Christus für die Geschichte bedeutet, der würde allen Ideologien über Geschichte ganz anders entgegentreten können als der, der das nicht sagen kann.

Unterdessen hat sich das Rad der Geschichte weitergedreht. Aber — wenn ich recht sehe — nicht so, daß diese geschichtstheologische Frage in zahlreiche kleine Sonderfragen aufgelöst und systematisch bearbeitet worden wäre, sondern so, daß man ihre Bearbeitung lieber den Historikern, vor allem aber den Dichtern überläßt. Die Geschichte scheint sich zu rächen; denn sie denkt nicht daran, den Theologen dieses Problem zu schenken! (Wie hätte man das z.B. in einer korrekten Sprache der Geschichtstheologie sagen müssen?) Ganz im Gegenteil erhöht sie die Anforderungen.

Unabweisbar steht heute an allen Ecken und Enden die Frage: „Was hat Christus mit der Welt zu schaffen?" Dabei ist unter „Welt" nicht so sehr „Welt" im johanneischen Sprachgebrauch gemeint, als vielmehr das, was man üblicherweise heute darunter versteht: die Gesamtheit aller raum-zeitlich-materiellen Dinge, Ereignisse und Geschehnisse mitsamt allem Drum und Dran von Gesetzen, Verhältnissen, Eigenschaften, Funktionen, Zahlen, Argumentationen, Methoden, Begriffen usw. usw.

Von diesem Fragenkomplex, der seinerseits nur *einer* neben vielen möglichen im Bereich der Theologie ist, ist unsere Frage: „Was hat Jesus Christus, mein Herr und Heiland, mit den wissenschaftlichen Gebilden und mit den von ihnen erfaßten oder zu erfassenden Dingen, Geschehnissen usw. zu tun?" nur ein Teil. Gewiß. Deswegen ist es auch nicht allzu erstaunlich, daß sie einer präzisen theologischen Durchleuchtung bisher zu ermangeln scheint.

So bekommt der Wissenschaftler auf diese seine Frage hin fast durchweg Antworten, die ihn erst recht verwirren.

Zunächst hört der Wissenschaftler in vielen Predigten und Gesprächen und so auch von seinem seelsorgerlichen Freund, mit dem er diese Frage gelegentlich bespricht: „Gott verlangt den *ganzen* Menschen in *allen* seinen Lebensäußerungen. Es gibt keinen Lebensbereich, der der Herrschaft Gottes entzogen wäre, keine neutrale Zone."

Also gut! Der Wissenschaftler geht daran, seine Wissenschaft als eine solche anzusehen, die „soli Deo gloria" da sein und entsprechend von ihm betrieben sein will. Solange das „soli Deo gloria" ein unverbindlicher Vorspruch oder eine freundliche Randverzierung ist, wird nicht sehr viel passieren. Seine Fachkollegen werden etwas verwundert sein, die Theologen allenfalls die Unverbindlichkeit rügen — mit Recht!

Aber sobald der Wissenschaftler bemüht ist, eine Physik, eine Mathematik, eine Philosophie, eine Historie oder Rechtswissenschaft, gar eine Wirtschaftswissenschaft oder dergl. auszuarbeiten, in der das „soli Deo gloria!" in irgend-

einer Weise sachliche Relevanz haben soll — entsprechend der sachlichen Geltung seiner Wissenschaft —, da beginnt ein entsetztes Kopfschütteln, ein Ermahnen, Spotten und höhnisches Fragen. Vorausgesetzt, daß „man" nicht lieber diesen fatalen Lapsus des sonst sehr geschätzten Herrn Kollegen mit eisigem Stillschweigen übergeht, was sich ja im allgemeinen als die sicherste Methode herausgestellt hat, etwas zuzudecken, das „besser nicht hätte geschehen sollen". Dabei interessiert uns hier die Wirkung auf die Fachkollegen weniger als die auf die Theologen.

Was erntet ein solcher Wissenschaftler für seine Bemühungen um eine der Christusbotschaft gemäße Physik usw.?

Eine ganze Reihe von Theologen erheben feierlich drohend die Zeigefinger: Die beiden großen Gefahren, die von solchen Bemühungen her drohen, sind die „natürliche Theologie" oder „Schwärmerei und Spekulation". Oder man legt ihm solche Fragen vor, wie die, was er sich von solcher Verbindung von Christus und Wissenschaftsbereich verspreche. Ob zwei mal zwei noch gleich vier bleibe usw. usw.

Und am Ende rät man ihm freundlich, in seiner Wissenschaft hübsch demütig zu bleiben, keinen Götzendienst mit ihr zu treiben und keine Grenzüberschreitungen in spekulative metaphysische pseudotheologische Bereiche zu begehen. Er ehre Gott in seiner Wissenschaft am besten, wenn er die Sachen reden lasse, ihnen folge und sich dabei so verhalte, „etsi deus non daretur". Er, der Theologe, müsse sich seine Aussagen natürlich von Gott geben lassen; deswegen sei ihm auch fraglich, ob man die Theologie als „Wissenschaft" bezeichnen könne. Die Wissenschaften im eigentlichen Sinne des Wortes aber, d.h. die Profanwissenschaften, vertrügen kein Reden von Gott; geschehe dieses doch, so...! Womit wir dann wieder bei der Warnung vor natürlicher Theologie und Schwärmerei angelangt wären.

Man stößt also den Profanwissenschaftler in einen methodischen Atheismus hinein: er soll sich bescheidentlich an die Sachen halten, „etsi deus non daretur". Und das alles sagt man demselben Wissenschaftler, den man eine halbe Stunde zuvor ermahnt hat, daß der *ganze* Mensch mit *allen* seinen Lebensäußerungen von Gott gefordert werde.

Freilich kann der Theologe, wenn er auf die widersinnige Spannung zwischen den verschiedenen Ermahnungen hingewiesen wird, sich auf das hohe Roß einer Paradox-Theologie setzen. Der Wissenschaftler wird sich solche Hohe Schule theologischer Reitkunst und Dressur äußerst amüsiert ansehen und danach — — vielleicht aus der Kirche austreten. Vielleicht schlägt er auch zurück und nimmt für sich das theologische Paradox in Anspruch, daß auch ein Schwärmer oder ein natürlicher Theologe selig werden könne. Vielleicht aber wendet er sich still dem Jesus zu, der das blutflüssige Weib mit Erbarmen angenommen hat. Jedenfalls wird er sich erneut um seine christokratische Wissenschaft bemühen, es sei denn, daß die theologischen Einwände ihn auch an Christus irregemacht haben. Aber das muß ja nicht sein.

Was erwartet er denn eigentlich von solcher Arbeit? Soll ein anderes Einmaleins, eine andere Folge geschichtlicher Fakten, sollen andere experimentelle Ergebnisse ge- oder erfunden werden? Doch sicher nicht! Was also dann? Bleibt Christus doch nur eine unverbindliche Rahmenverzierung?

Wir fragen zurück: Ist denn die ganze wissenschaftliche Arbeit nichts anderes als Feststellung von Fakten und Sachverhalten mit ein bißchen Verbindung dazwischen und einem — meist phantasievollen — „Rahmen" darum? Ist das tatsächlich das rechte Bild für Wissenschaft? Ich glaube nicht!

Vielmehr hat jede wissenschaftliche Disziplin neben der puren Feststellung von Fakten und Sachverhalten noch eine Fülle von wechselseitig einander kreuzenden Deutungen in sich und endlich wird dieses alles mitbestimmt durch das Verhältnis der Einzelheiten zum Ganzen der Disziplin.

Hier strömt eine ganze Flut von Beziehungen. Für ihren Gehalt könnte das Verhältnis der Ordnungsstrukturen des Seienden — diesen Charakter tragen ja die Deutungs- und Ganzheitsbeziehungen — zu Christus vielleicht nicht ohne Belang sein!

Derjenige Wissenschaftler freilich, der meint, mit der Feststellung von Fakten und Sachverhalten genug geleistet zu haben, wird sich um die Frage: „Was hat Jesus Christus mit Wissenschaft zu tun?" wenig kümmern. Wenn er mit Christus ernst macht, wird er das entweder wie bisher in seinem Privat- und menschlichen Forschungsdasein wie jeder andere Christ tun. Allenfalls wird er sagen: „Das hat Gott mit seinem schöpferischen Wort so eingerichtet, daß sich die Fakten derart herrlich aneinanderreihen, daß wir Wissenschaft treiben können. Ihm sei Ehre und Preis!" Und er wird dies alles ehrlich tun können und zufrieden sein dürfen.

Es sei hier nicht im einzelnen untersucht, ob solch eine Stellung auf die Dauer gehalten werden kann. Ich meine — nicht ohne Gründe zu haben, die ich hier aber nicht ausbreiten kann —, daß es auf die Dauer nicht geht. Vielmehr erweist sich an irgendeiner Ecke die Feststellung der Fakten und der Sachverhalte von Deutungs- und Ganzheitsverhältnissen abhängig. Das kann, wie etwa in der Historie, sehr offenkundig sein; es kann auch, wie in der Mathematik und Logik, sehr versteckt und in der Tiefe der Grundlagen liegen. Damit ist dann jedesmal der Damm der „puren" Feststellung durchbrochen, und die Flut der Deutungs- und Ganzheitsbeziehungen droht das so schön umdeichte Land der Faktenwissenschaft zu überschwemmen. Doch lassen wir das beiseite.

Genug, daß es Wissenschaftler gibt, die — mit Recht oder Unrecht — Deutungs- und Ganzheitsverhältnis für ihre wissenschaftliche Arbeit brauchen, ja für den eigentlichen Nerv von Wissenschaftlichkeit in concreto ansehen.

Wie kann diesen Wissenschaftlern — von ihnen sei in Zukunft allein die Rede, da die anderen eines seelsorgerlichen Rates nicht bedürfen — geholfen werden?

13. Diskrepanz zwischen Berufs- und Glaubensleben des Christen als Wissenschaftler

Denn Hilfe brauchen sie! Tut sich doch jetzt erst die Hauptschwierigkeit auf: Der von diesen Wissenschaftlern vermutete und als bestehend angenommene Zusammenhang zwischen Christus und den Ordnungsstrukturen des Seienden ist — vorerst jedenfalls — nicht zu sehen.

In seiner Disziplin findet ein solcher Wissenschaftler schwerlich jetzt noch in einem Lehrbuch einen entscheidenden Hinweis auf das gesuchte Verhältnis. Sehr viel wahrscheinlicher ist, daß er — bei Lehrbüchern bestimmter weltanschaulicher Färbung — eine Ablehnung der Existenz solchen Verhältnisses findet. Vier bis fünf Jahrhunderte Renaissance-Grundstimmung haben schließlich auch in den Wissenschaftsäußerungen die letzten Reste der Erinnerung an Jesus Christus gründlich verwischt. Daran ändern auch gutgemeinte Sammlungen privater Aussprüche von Wissenschaftlern sehr wenig. Die Reaktion der Fachkollegen ist entsprechend; die der Theologen haben wir oben schon besprochen. Kommt nun noch das sehr wirkungsvolle Argument dazu, daß es doch schon sehr lange vor Jesus von Nazareth Wissenschaft gegeben habe, — — was soll man da noch sagen?

Existiert am Ende doch kein Zusammenhang zwischen den Ordnungsstrukturen und Jesus Christus? Ist hier trotz allem ein Lebensbereich, der — der Herrschaft Jesu Christi entzogen — ganz echt „neutral" wäre? Dann wäre also das Bekenntnis „Christus Pantokrator!" falsch?!

Das ganze Elend der seelsorgerlichen Situation steht damit vor uns:

Das Glaubens- und Berufsleben des Wissenschaftlers haben sich derart voneinander getrennt, daß er keinen Zusammenhang zwischen ihnen mehr sieht und bisher auch von den Theologen keinen gezeigt bekommen hat.

Das Berufsleben des Wissenschaftlers von heute speist sich anscheinend aus ganz anderen Quellen als sein Glaubensleben. In seinem Glauben baut er auf das (Zeugnis vom) Heilswerk Christi, in seinem Berufsleben auf die unerschütterliche Ordnung der Dinge und Ereignisse. In dieser Ordnungsvoraussetzung liegt seit mehreren Jahrhunderten der Vertrauensgrund aller wissenschaftlichen Arbeit. Und diese Grundlage gilt, „etsi Deus non daretur"! In seinem Glaubensleben vertraut er auf Gott, in seinem Berufsleben nicht.

Daß ihm nun auch gerade das einzig Positive, was er an Voraussetzung hatte, die Selbstverständlichkeit der Ordnung der Dinge und Ereignisse — wie schon öfter gesagt, nicht nur in der Atomforschung — ungewiß geworden ist, ist tragisch genug. Dazu kommt nun aber noch, daß schon an sich diese Voraussetzung zur ethischen Zielsetzung und Triebmotivierung in seiner Arbeit nicht hinreichte. Wohl kann man sagen, daß bei einem „echten" Wissenschaftler auch heute noch Geldgier, Hunger nach Einfluß, Herrschaftsgelüste (über die Natur und über Menschen) verachtet werden, während Sachgerechtigkeit, Menschenliebe und Wahrheitsstreben sehr hoch im Kurs stehen.

Aber dadurch, daß die absolute richtungweisende Spitze fehlt, werden diese Eigenschaften saft- und kraftlos. Ja, sie können sich in Zerrbilder verkehren, und niemand kann recht sagen, wo die Grenze etwa zwischen Wahrheitsstreben und Wahrheitsfanatismus im Einzelfall liegt.

Daß das „unechte" wissenschaftliche Ethos mit der Christusbotschaft nicht zu vereinen ist, ist schon lange bekannt. Dafür ist die Sage von Dr. Faustus Zeuge. Aber daß auch der strahlende klassische Humanismus Züge hat, die mit christlichem Glauben nicht zu vereinen sind, ist wohl erst durch die Erschütterung des ersten Weltkrieges dem „christlichen" Abendland zum Bewußtsein gekommen (Vilmar wußte es freilich schon lange vorher!) und droht bereits wieder vergessen zu werden.

Anstatt nun das Berufsethos nach dem Glaubensleben umzugestalten, fuhr man auf dem einmal eingeschlagenen Wege fort und wandelte in steigendem Maße das Glaubensleben des Wissenschaftlers nach dem Berufsethos. Wahrscheinlich ist diese Wandlung erfolgt, ohne daß die meisten der Wissenschaftler es wußten und wollten. Wann der Wandel begonnen hat? Etwa zwischen 1400 und 1700, in Deutschland noch etwas später. So ganz allmählich wurde das Vertrauen auf Gott in wissenschaftlichen Kreisen durch das Vertrauen auf die Ordnung der Ding- und Ereigniswelt ersetzt. Von Hugo Grotius soll die Formel stammen, daß man so forschen müsse, „etsi deus non daretur". Das läßt sich mit einer Theologie vom Deus absconditus noch notfalls in Einklang bringen. Aber das Bewußtsein der Wissenschaftler wandelte sich und wäre für das 19. Jahrhundert ziemlich allgemein in die Formel zu fassen: Wissenschaft muß man treiben, „sicut deus non esset".

Man hätte vielleicht fragen können, wieweit das Vertrauen auf die „Weltordnung" sich „christlich" rechtfertigen läßt. Das aber tat man nicht, sondern bootete alle Gedanken an Christus aus dem wissenschaftlichen Ethos und dann auch aus dem wissenschaftlichen „Glaubensbekenntnis" aus. Die persönliche Frömmigkeit wurde dabei in der Substanz immer dünner, so daß Attacken auf das „echte" wissenschaftliche Ethos dieses weithin zum Erliegen brachten. Erst in unserer Generation scheint es wieder deutlich zu werden, daß man ein wissenschaftliches Berufsethos braucht, das dem klassischen „echten" in den wesentlichen Zügen ähnlich ist.

Aber wo sind die Möglichkeiten, solchem Berufsethos einen glaubensmäßigen Untergrund zu geben, in unserer christlichen Frömmigkeit? In den herkömmlichen Formulierungen findet sich so etwas — soweit ich sehen kann — sogut wie gar nicht.

Beispiele?

Wo kommt in dem Glaubensbekenntnis, das wir sonntäglich in der Kirche sprechen, oder in seiner Erklärung, die wir in der Konfirmandenstunde gelernt haben, etwas von den wissenschaftlichen Gebilden vor? Und mit denen hat es doch der Forscher ständig zu tun; auf ihnen baut sich unsere gesamte Technik und Lebenshaltung heute auf. Die meisten Menschen haben daher heute weit

mehr mit Zahlen, Naturgesetzen, geschichtlichen Zusammenhängen, mit Methoden und Schlüssen und deren technischen und praktischen Anwendungen und Umbildungen in Tabellen, Statistiken, Regeln und Gesetzen des bürgerlichen Daseins zu schaffen, als mit Acker und Vieh. Gewiß geht es ohne diese nicht; aber wo bleibt das tägliche geistige Handwerkszeug des Menschen? Man weise nicht auf „Vernunft und alle Sinne" hin. Das sind die Fähigkeiten, mit deren Hilfe wir die wissenschaftlichen Gebilde zu erschließen versuchen, nicht diese selbst.

Sind die wissenschaftlichen Gebilde „Kreaturen"? Sind es Gottesboten an die Dinge? Sind sie nur für diesen Äon maßgebend?

Man versperre sich den Zugang zu solchen Fragen nicht dadurch, daß man hartnäckig darauf beharrt, daß die wissenschaftlichen Gebilde Erzeugnisse des menschlichen Geistes seien, daß sich somit Ordnung und Unordnung im menschlichen Geiste auch in den wissenschaftlichen Gebilden geltend mache und umgekehrt alle Unordnung in der Wissenschaft auf solche des menschlichen Geistes zurückzuführen sei.

Das ist nur bis zu einem gewissen Grade richtig. Viele wissenschaftliche Gebilde sind ebenso Erzeugnisse des menschlichen Geistes, wie Fabrikerzeugnisse Produkte der menschlichen Hand sind. Die Grundlagen aber sind — in beiden Fällen übrigens! — vorgegeben und nicht Erzeugnisse des Menschen.

Man ziehe sich nicht darauf zurück, daß das Wort „Wissenschaft" (gr. episteme) im Alten und Neuen Testament nicht vorkommt. Das stimmt zwar; aber auch wenn das *Wort* nicht erscheint, kann trotzdem vielleicht von der gemeinten *Sache* die Rede sein.

Als Beispiel dafür, daß Gebilde, die wir normalerweise einer Profanwissenschaft zuweisen, auch für die Theologie wichtig sind und umgekehrt die Christusbotschaft mindestens für die Gesamtsicht solcher wissenschaftlichen Gebilde Entscheidendes zu sagen hat, sei einiges über die Behandlung von Raum und Zeit durch die Theologie in aller Kürze gesagt.

Es gibt Untersuchungen über Raum und Zeit in der Eschatologie. Ich erinnere mich aber nicht, daß dort die modernen physikalisch-mathematischen Raum-Zeit-Verständnisse untersucht worden wären, sondern daß man sich mit der Untersuchung des biblischen Wortverständnisses, allenfalls noch mit Kants Raum- und Zeitauffassung oder mit der „alltäglichen" abgegebenen habe. Karl Heim ist eine rühmliche, leider durch theologische Schulstreitigkeiten viel zu wenig bekannte Ausnahme.

Man kann ja auch nicht sagen, daß Wissenschaft und Glauben auf zwei völlig verschiedenen Ebenen liegen und sich also höchstens berühren, nicht aber bestimmen können. Das ist psychologisch vielleicht richtig, vielleicht falsch. Es betrifft aber unsere Frage nicht. Wir fragen nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Christus, von Wissenschaftlichkeit und Christusbotschaft! Christus kann man nicht irgendwo und von irgend etwas ausklammern. Theologisch:

Wir fragen nicht nach der fides, qua creditur, sondern nach der fides, quae creditur.

Genau hier liegt die Metanoia: sowohl für den Profanwissenschaftler, wie für den Theologen, wie auch für den Pfarrer. Wir formulieren ihre negative Seite zunächst so:

In der Art, wie Wissenschaft im sogenannten „christlichen Abendland" seit etlichen Jahrhunderten betrieben worden ist, nämlich „sicut deus non esset", geht das für einen evangelischen Christen heute nicht mehr.

Das ist eine sehr weitschichtige, freilich nur negative Feststellung. Selbst wenn es uns nicht beschieden wäre, von den Theologen nun eine positiv aufhellende Deutung der Metanoia zu erhalten, wäre sie insofern wertvoll, als sie uns in eine heilsame Unruhe des Immer-wieder-Fragens versetzte.

Damit übergeben wir die Frage zur Weiterbearbeitung an die evangelischen Theologen.

Ehe wir aber zu diesem Zweck die Situation in ihren negativen Konsequenzen zusammenfassend nochmals festhalten — es sei angemerkt, daß wir schon oben (in Nr. 12) darauf hingewiesen haben, welche Ratschläge nicht situationsgemäß sind —, müssen wir noch ein naheliegendes Mißverständnis ausräumen.

Haben wir nicht oben (in Nr. 11) des langen und breiten dargelegt, daß es bei „wissenschaftlicher Arbeit" nicht auf den Menschen ankomme? Und nun fordern wir um der wissenschaftlichen Arbeit willen eine Metanoia des Wissenschaftlers! Geben wir damit nicht implizit zu, daß es bei wissenschaftlicher Arbeit eben doch auf den Wissenschaftler und seine Qualitäten ankommt? Ist das nicht ein eklatanter Selbstwiderspruch?

Um diesen Selbstwiderspruch als Schein zu entlarven, sei zunächst ein Beispiel gegeben.

Wenn die Propheten des Alten Bundes Israel immer wieder ermahnen, Gott gehorsam zu sein, kommt es ihnen dann auf Israel oder auf Gott an?

Beim Bedenken dieser Frage zeigt sich, daß die Vokabel „Es kommt mir auf X an" zweideutig ist. Interpretiert man sie durch „mir ist X wichtig" oder „mir liegt X am Herzen", so kann man nur sagen, daß es den Propheten auf *beides* ankommt, auf Israel *und* auf Gott. Man kann sogar sagen, daß ihr Herz überquillt vor Sorge um Israel, vor Schmerz und Kummer darüber, daß Israel nicht zur rechten Erkenntnis kommt. Deutet man aber das „Es kommt mir auf X an" als „X ist mein letzter Lebenshalt, dem ich gehorsam sein muß" (und darauf kommt es mir vor allem anderen an!), so ist klar, daß es den Propheten allein auf Gott ankommt und nicht auf Israel. Das ist ja gerade sein Schmerz, daß Gott Israel verwerfen kann und daß dann der Prophet von seinem Volk getrennt wird, weil es ihm so auf Gott ankommt, daß er bei Ihm bleiben muß auch gegen sein Volk.

Es soll an diesem Beispiel nur die Doppeldeutigkeit der Vokabel „ankommen auf X" enthüllt werden, die auch in unserem angeblichen Selbstwiderspruch eine wesentliche Rolle spielt.

Wir haben oben gesehen: Der sachliche Geltungsanspruch wissenschaftlicher Arbeit fordert, daß als Maßstab für wissenschaftliche Arbeit nicht der forschende und arbeitende Mensch mit seinen Qualitäten genommen wird. Das bleibt bestehen. Es schließt aber nicht aus, daß zur Durchführung der wissenschaftlichen Arbeit und für ihren Beitrag zur Kultur der Forscher mit seinen Qualitäten wichtig wird. Aber nach wie vor bestimmt „Wissenschaft", welche Qualitäten des Menschen in Betracht kommen müssen, wenn wissenschaftlich gearbeitet werden soll. Dadurch dürfte der Schein des Selbstwiderspruches behoben sein.

Zugleich ist damit aber wohl nochmals die besondere Bedrängnis deutlich geworden, in der sich der Christ als Wissenschaftler beim Einsatz seiner Qualitäten in und während seiner wissenschaftlichen Arbeit befindet. Ihm droht eine Doppelherrschaft: einerseits „Christus Pantokrator", andererseits „Ordnungsstrukturen des Seienden". Beide wollen sein Handeln in und während der wissenschaftlichen Arbeit bestimmen! Und: „Ihr könnt nicht zwei Herren zugleich dienen."

Außerdem fallen eine Reihe von Möglichkeiten, dem Konflikt zu entrinnen, aus, so daß wirklich alles darauf ankommt, ob das Verhältnis zwischen Jesus Christus und Wissenschaft positiv bestimmbar ist.

Nach alledem können wir nun wohl, ohne mißverstanden zu werden, so zusammenfassend abschließen:

Eine Metanoia wird eintreten müssen, wenn nicht die Leistungen der christlichen Wissenschaftler — wider ihr Wissen und Wollen — in eine Kultur einmünden sollen, die entweder offen sich selber als atheistisch bezeichnet oder den Namen einer „christlichen" Kultur nur noch zum Schein trägt.

Aber worin besteht solche Metanoia und wohin führt sie?

Den Pascalschen Weg können wir nicht gehen, das wäre pure Spiegelfechterei.

Wir können auch nicht die Wissenschaft für eine „Teufelei" erklären, ohne in schwerste Absurditäten zu verfallen.

Die Wissenschaft im Sinn des entgegengesetzten Extrems für „göttlich" zu halten, etwa für ein Stück Evangelium oder Gesetz, geht auch nicht an.

Die Wissenschaft für „menschhaft" zu halten, verstößt gegen das rechte Selbstverständnis der sachlichen Geltung ihrer Aussagen.

Die Wissenschaft als ein „neutrales" Gebiet zu deklarieren, verbietet der Herrschaftsanspruch Christi auf alle Bereiche.

Die Wissenschaft als einen typisch welthaften und darum sachgebundenen Bereich zu bestimmen, ist zwar einerseits richtig (was die Betonung der Sachlichkeit angeht), andererseits aber falsch: Welthaft würde eigentlich bedeuten, daß die Wissenschaft die Züge dieser Welt trägt, nämlich die ständige Wandelbarkeit und Vergänglichkeit bereits in dieser Zeit. Die Unwandelbarkeit der

Ordnungsstrukturen (bei aller Wandelbarkeit und Vergänglichkeit ihrer Erforschung und Nachzeichnung durch uns Menschen) ist aber gerade etwas, was dem Charakter des Welthaften widerstreitet. Das gilt auch dann, wenn diese Ordnungsstrukturen mit Ablauf dieser Weltzeit zugrunde gehen sollten. Gerade eschatologisch gesehen, steckt in Wissenschaft etwas, was in diesem Äon nicht restlos aufgeht. Die eschatologische Position von Wissenschaft ist eben eine ganz eigene.

Also: Wohin mit der Wissenschaft in unserer Theologie, in unserem Glauben, in unserem Lebensgehorsam gegen Gott? Als was sollen wir sie behandeln? Und vor allem: *warum* sollen wir sie gerade so behandeln?

Wie können wir die Arbeit an diesem scheinbar glaubensfremden Gebilde „Wissenschaft" als Berufsarbeit, als Großstück unseres Lebens in rechter, der Christusbotschaft angemessener Weise durchführen?

Mit dieser Frage steht der Wissenschaftler — auch und gerade der im Pfarrer — vor seinem Seelsorger und bittet um Verständnis für seine Lage, um eine Antwort und einen guten seelsorgerlichen Rat.

Lutherisches Eheverständnis in Schweden

Von Olof Sundby

Ein schwedischer Lutherforscher hat behauptet, daß Schweden ein vielleicht unverfälschter lutherisches Land sei als selbst das Vaterland des Reformators. Lutherisches Gedankengut und lutherischer Glaube vermochten in Schweden sowohl das kirchliche wie auch das staatliche Leben in einer Weise zu prägen, wie man es wohl nirgendwo anders antreffen wird. Die durch Jahrhunderte hindurch ungebrochene starke religiöse Einheitlichkeit bewirkte eine Verschmelzung der kirchlichen und der bürgerlichen Gesellschaft zu einer Einheit mit selbstverständlichem christlichem Gepräge, die sich erst in den letzten hundert Jahren langsam aufzulösen begann. Für denjenigen, der sich für die lutherische Auffassung des Gemeinwesens und dessen Gestaltung interessiert, dürfte es deshalb von großem Interesse sein, die sozialethische Problematik in Schweden einmal vom historischen und dann auch vom grundsätzlich-systematischen Gesichtswinkel aus zu untersuchen — nicht zuletzt durch Vergleiche mit Luthers eigener Auffassung.

Der vorliegende Artikel will kurz andeuten, wie man in Schweden — ausgehend von Luther — die Ehe angesehen und aufgefaßt hat und außerdem zeigen, wie die historische Entwicklung gewisse bestimmte Aspekte von Luthers Regimentenlehre aktualisieren und betonen konnte. Für Luther liegt die Ehe in der Schöpfung begründet. Gott hat die Menschen als Mann und Frau erschaffen. Die Kraft, die den Mann zur Frau und die Frau zum Manne hinzieht, ist von Gott selbst den Menschen gegeben worden, und somit ist sie etwas, über das diese nicht eigenmächtig schalten und walten können. Gottes Absicht liegt also darin, für den Fortbestand des menschlichen Geschlechtes auf dieser Erde Sorge zu tragen. Auf diese Weise ist Gott gegenwärtig und ununterbrochen wirksam als der ständig neu Schaffende, der das Leben aufrechterhält und weiterführt.

Jedoch auch dieser Lebensbereich ist — genau wie die übrige Schöpfung — von der Sünde gezeichnet und bestimmt. Sie liegt hier nicht in dem von der Natur Gegebenen, dem Sinnlichen, als solchem. Der Kern der Sünde bedeutet ja für Luther: infidelitas, incredulitas. Diese falsche Einstellung zu Gott verkehrt auch das richtige Verhältnis zum Mitmenschen. Im Bereiche des Geschlechtslebens bedeutet das, daß der Mensch, anstatt in der durch den Geschlechtsunterschied bestimmten Gemeinschaft dem Nächsten zu dienen, dem Ehemann oder der Ehefrau und den Kindern, nur sich selbst sucht, seine eigene Lust und sein Vergnügen. Die Ordnung, die Gott diesem Lebensbereich gesetzt hat, die Ehe, ist somit auf den naturgegebenen Trieb gegründet, aber sie ist gleichzeitig eine Instanz gegen die Sünde, gegen den *falschen* Trieb. Die Ehe kann deshalb als Sicherung gegen die Bedrohung von Gottes Schöpferwillen angesehen werden,

die der gottvergessene Menschenwille bedeutet, der sich hier in unzüchtigem Lebenswandel, Ehebruch und Scheidung kundtut. In der Ehe wird trotz menschlicher Sünde Gottes Schöpferwille verwirklicht: Der Mensch wird hier dadurch, daß er in eine bleibende Lebensgemeinschaft mit dem anderen Teil geführt wird und die Sorge und Verantwortung für die Kinder, die aus dem ehelichen Zusammenleben hervorgehen, übernehmen muß, gezwungen, seinem Nächsten zu dienen. Das geschieht durch die zwingende und treibende Kraft des natürlichen Gesetzes. Dieses Gesetz ist nämlich Gottes eigenes Gesetz, mit dem er die Schöpfung in ihrer ganzen Ausdehnung beherrscht.

Die Ordnung oder den Stand der Ehe hat Gott nun in das weltliche Regiment mit einbegriffen: sie ist „ein werck odder stand, den Gott geboten und in weltliche oberkeit gefasset hat"[1]. Die Ehe gehört der Welt und diesem Leben an, sie hat nichts mit Seligkeit zu tun. Sie ist eine göttliche Ordnung, die auf ihre Weise der schöpferischen Güte Gottes Ausdruck gibt, doch existierte auch sie schon — wie überhaupt die Weltordnungen — vor Christus[2]. Deshalb gehört die Ehe in den weltlichen Herrschaftsbereich: solche Angelegenheiten, die z.B. Eheschließung und Scheidung betreffen, sollen von den weltlichen Behörden verhandelt und entschieden werden und nicht von den Verkündern des Evangeliums[3]. Wenn Luther selbst — wie es ja oft der Fall war — eheliche Fragen behandelt und in einzelnen konkreten Fragen Rat erteilt hat, geschah das hauptsächlich, um die Gewissen der Christenmenschen zu beraten, was ja in hervorragendem Maße in das geistliche Regiment gehört und zu den wichtigsten Aufgaben eines evangelischen Predigers zählt.

Diese Auffassung, die Luther von der äußeren Stellung der Ehe hatte, vermochte nicht, die Entwicklung innerhalb der lutherischen Kirchen zu bestimmen. Auch in Schweden war das nicht der Fall. Trotz des reformatorischen Ansatzes kam es soweit, daß die kirchlichen Organe und Behörden die die Ehe betreffenden Angelegenheiten erledigten. In Urkunden aus dem Reformationszeitalter wird diese Tatsache als Abweichung von der richtigen Ordnung dargestellt, die damit begründet wird, daß Eheangelegenheiten schon so lange unter Kirchengerichtsbarkeit gestanden hätten, und daß die weltlichen Amtsinhaber deshalb mit solchen Dingen nicht vertraut seien.

Die weitere Entwicklung wird unter anderem durch die Bestrebung gekennzeichnet, von dem alten germanischen Verlöbnis als Form der Eheschließung abzukommen und dafür die kirchliche Trauung für die Eingehung einer rechtsgültigen Ehe obligatorisch zu machen. Verschiedene Fakten trugen dazu bei, die

---

[1] WA XXX: 3, 243, 19. 20.

[2] WA XLVII, 242, 1—5.

[3] WA XXXII, 376, 36—377, 1. — Es steht in Einklang mit dieser prinzipiellen Grundauffassung, daß Luther im „Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherr 1529" sorgfältig unterscheidet zwischen „Trauung vor der Kirchtür", welche die die Ehe rechtsgültig machenden Handlungen enthält und eigentlich in das Bereich der „Herren und Rat" gehört, und dem Akt in der Kirche, der die Lesung von Gottes Wort über die Ehe und die Bitte um Gottes Segen für die Neuvermählten enthält.

Ehefragen zum größten Teil unter kirchliche Gerichtsbarkeit zu bringen. Ein solches Faktum war der noch anhaltende Einfluß der kanonischen Tradition. Ein anderes Faktum liegt in dem Umstand, daß eheliche Probleme ja oft Gewissensangelegenheiten sind (vgl. oben Luther). Das Kirchengesetz von 1686 – Schwedens bis jetzt einziges Kirchengesetz, das noch Gültigkeit besitzt — schärft den Pfarrern ein, daß es ihre Pflicht sei, ihre Zuhörer in der Ehe und dem richtigen ehelichen Lebenswandel zu unterweisen. Auch trug die Ausgestaltung der Kirchenzucht im 17. Jahrhundert, wo man in gewissem Umfange Strafformen sanktionierte, die eigentlich zum Bereiche der weltlichen Obrigkeit gehörten, dazu bei, daß Ehesachen, die in großem Umfange als Angelegenheiten der Kirchenzucht gehandhabt wurden, ein unklares Grenzgebiet zwischen kirchlicher und bürgerlicher Gesetzgebung bildeten.

Im Zivilgesetz von 1734 wurde die kirchliche Trauung für eine Ehe von voller Rechtsgültigkeit zur Bedingung gemacht, wenn auch noch immer wichtige Rechtswirkungen an das Verlöbnis geknüpft waren. Sowohl dieses Gesetz wie auch das Kirchengesetz von 1686 kennen „Trennung der Ehe nur bei Ehebruch und böswilligem Verlassen". Die weitere Entwicklung wird von einer immer stärker werdenden Betonung der Rolle gekennzeichnet, die die kirchliche Trauung als einzige Form der Eheschließung spielt. Gleichzeitig wurden die Möglichkeiten einer Scheidung durch zivilrechtliche Bestimmungen erweitert. Es kommt im 18. Jahrhundert in immer größerem Umfange vor, daß die weltliche Obrigkeit auf dem Dispensweg Ehescheidungen über die Bestimmungen des Kirchengesetzes von 1686 und die des Zivilgesetzes von 1734 hinaus erteilt. Das 19. Jahrhundert bringt die allmähliche Auflösung der lutherischen Auffassung von der Einheit der Gesellschaft, und das moderne Problem Staat und Kirche erwächst. Der Staat wird nicht länger nach reformatorischer Denkweise als eine göttliche Institution oder Stiftung angesehen, sondern als eine absolut weltliche Größe, die durch gegenseitige Verständigung der Menschen zustande gekommen ist. Dadurch werden die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu einem Problem ersten Ranges. Die Ehegesetzgebung unterzieht sich insofern einer fortgesetzten Säkularisierung, als Gesetze und Verordnungen, die die Ehe betreffen, in immer größerem Umfange in das bürgerliche Recht übertragen werden. Im Jahre 1863 wurde in Schweden eine Form der Eheschließung ohne irgendwelche Mitwirkung von kirchlicher Seite her, die sog. Zivilehe, eingeführt. Das war in erster Linie für solche Fälle vorgesehen, in denen eine kirchliche Trauung aus dem einen oder dem anderen Grunde nicht in Frage kommen konnte. Die Möglichkeit, eine bürgerliche Trauung — wie die Zivilehe sehr bald genannt wurde — zu erhalten, wurde allmählich erweitert, und im Jahre 1908 führte man die allgemeine fakultative Zivilehe ein, d. h. die bürgerliche Trauung wurde allen, die eine solche wünschten, zugänglich gemacht.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich die „Trennung von Tisch und Bett", die im Kirchengesetz von 1686 als Besserungsmittel gegenüber uneinigen Eheleuten vorgeschrieben war, mehr und mehr zu einem Vor-

stadium der regelrechten Ehescheidung. Gültige Rechtspraxis ermöglichte außerdem in gewissen Fällen die Scheidung nach einer Verabredung zwischen den Eheleuten in sehr kurzer Zeit. Diese Zustände riefen starke Kritik hervor. Mehrere Synoden im 19. Jahrhundert[4] hatten zu der Frage der kirchlichen Trauung Stellung zu nehmen, wenn Geschiedene eine neue Ehe einzugehen wünschten. Dieses Problem hatte sich ergeben, als das kirchliche und das staatliche Eherecht verschiedene Wege einzuschlagen begannen; durch die immer höhere Ehescheidungsfrequenz nahm es an Gewicht zu.

Das durch die eben in Kürze skizzierte historische Entwicklung erwachsene Problem, um das es in der offiziellen kirchlichen Ehedebatte im 20. Jahrhundert in Schweden im großen und ganzen gesehen ging, kann man folgendermaßen näher definieren: Die Verpflichtung des Geistlichen, durch kirchliche Trauung mit bürgerlich rechtlicher Wirkung eine Ehe zu konstituieren, deren Voraussetzungen und Bedingungen ausschließlich durch das bürgerliche Gesetz bestimmt werden. Durch diesen Umstand entstand nämlich eine sehr enge Verbindung zwischen der Kirche und ihrer Lehre in bezug auf die Eheschließung *und* der bürgerlichen, zivilrechtlichen Gesetzgebung, die sorgfältig beobachtet und bestimmt werden mußte. Die in diesem Rahmen eingeschlossene Problematik ist im wesentlichen in zwei verschiedenen Zusammenhängen behandelt worden. *Einmal* hatten sich verschiedene kirchliche Behörden und Organe (die Domkapitel der einzelnen Stifte, das Konsistorium der Stadt Stockholm, das Hofkonsistorium und die Allgemeine Synode) zu der Entstehung des jetzt geltenden schwedischen Ehegesetzes vom Jahre 1915 zu äußern: bestimmte Paragraphen dieses Gesetzes behandelten die kirchliche Trauung und waren deshalb kirchenrechtlicher Natur. *Zum andern* hat die Allgemeine Synode im 20. Jahrhundert zu wiederholten Malen zu der Frage der kirchlichen Trauung Geschiedener Stellung nehmen müssen. In diesen Debatten wurden verschiedene Meinungen zu der Frage, was nach Auffassung der schwedischen Kirche eine rechtmäßige Ehe bedeute und umfasse, geltend gemacht. Da die schwedische Kirche den Charakter einer evangelisch-lutherischen Kirche trägt, kann von der Debatte gesagt werden, daß sie die lutherische Auffassung von der Ehe behandelt.

Es zeigt sich bei dieser Diskussion, daß *eine* Auffassung von der Ehe völlig unvereinbar mit der lutherischen Anschauung ist: die Ehe als ein Abkommen, als ein Kontrakt zwischen zwei Menschen, über den diese das Recht der freien Verfügung haben. Bei dieser Auffassungsweise sind die Verpflichtungen, die eine Ehe mit sich bringt, nur so lange und in dem Maße gültig, wie die Vertragspartner es selbst wünschen. Das Verbleiben im Ehestande hängt somit ganz und gar von den wohlverstandenen Interessen der einzelnen Individuen

[4] Bei der Durchführung der Repräsentationsreform 1865 wurde eine besondere Repräsentation der schwedischen Kirche (Die Allgemeine Synode, „Allmänna kyrkomötet") mit gesetzlich fixierter Stellung eingeführt.

und ihren berechtigten Ansprüchen auf Wohlergehen ab. Aus diesem Grunde könnte man es also auch eine individualistische Auffassung von der Ehe nennen. Sie setzt sich deutlich ab von der lutherischen Ansicht, daß die Ehe eine göttliche Ordnung sei, die Anforderungen an die Ehepartner stellt und die genau wie die anderen von Gott gegebenen Gebote für das Zusammenleben auf dieser Erde auch beide zur Dienstbereitschaft gegenüber dem Nächsten, in diesem Falle Ehemann, Ehefrau und die Kinder, veranlassen will.

Der ausschlaggebende Unterschied zwischen diesen beiden Ansichten besteht also in der Einstellung zu den Verpflichtungen, die eine Ehe mit sich bringt. Aber begreiflicherweise tritt er auch in der Auffassung über eine Aufhebung der Ehe zutage. Während die Ehe als göttliches Gesetz betrachtet eine Verpflichtung ist, die das ganze Leben umfaßt, und eine Scheidung somit als Verstoß gegen dieses Gesetz angesehen werden muß, nimmt man diese von der individualistischen Seite her als etwas völlig Natürliches und Normales hin. Diese Auffassung tritt besonders deutlich in solchen Fällen zutage, in denen man schon beim Eingehen der Ehe festlegt, daß sie nach einer bestimmten Zeit wieder aufgelöst werden soll (so z. B. bei der sog. Legitimationsehe). Auch dort, wo jemand in relativ kurzer Zeit eine Anzahl Scheidungen und neuer Ehen durchmacht, darf man annehmen, daß ein solcher Fall vorliegt.

Als man in Schweden von seiten der lutherischen Kirche zu der Frage, ob man weiterhin mit dem Staate zusammenarbeiten sollte, wenn es sich um die Ehe als legale Institution handelte, Stellung nehmen mußte, war es von entscheidender Bedeutung, erst einmal klarzustellen, ob die bürgerliche Gesetzgebung auf diesem Gebiete als von individualistischer Seite her bestimmt betrachtet werden mußte. In der Praxis galt es die Frage zu klären, ob es die unbedingte Pflicht des Geistlichen sei, auch Geschiedene zu trauen. Kann man eine Scheidung überhaupt als vereinbar mit der evangelisch-lutherischen Auffassung von der Ehe ansehen? Ist es richtig, daß die Kirche, auch wenn die bürgerliche Gesellschaft zugestehen muß, daß Menschen sich scheiden lassen und daß Geschiedene neue Ehen eingehen, unter allen Umständen verpflichtet ist, einer neuen Eheschließung nach einer Scheidung ihren Segen zu geben?

Terminologisch gesehen galt die Diskussion eigentlich nicht so sehr der Gegenüberstellung von „lutherischer" und „individualistischer" Auffassung, sondern man hatte die „christliche" der „unchristlichen" oder „säkularisierten" Anschauung entgegengestellt. Als man diese Größen voneinander abgrenzen wollte, setzte man bisweilen von kirchlicher Seite die „christliche" Sichtweite auf rein biblizistische Art fest. Unter Hinweis auf solche Bibelstellen wie Mt 5, 32; 19, 9; Lk 16, 18 und andere drang man also darauf, daß sich die Kirche grundsätzlich weigern solle, Geschiedene zu trauen — vielleicht mit Ausnahme des schuldlosen Teiles, falls sich der andere Partner des Ehebruchs schuldig gemacht hat. Auch in einigen Remisseäußerungen seitens der Kirche zum Ehegesetz von 1915 wurde die „Christlichkeit" der Ehe an das Evangelium und die Kirche gebunden. Dieses Gesetz enthielt im Vergleich zu früher geltenden Bestimmungen im

großen und ganzen eine Säkularisierung der Ehe insofern, als die die Ehe betreffenden rechtlichen Bestimmungen vom kirchlichen auf das bürgerliche Gesetz übertragen wurden, und den Geistlichen und den kirchlichen Behörden die Erledigung der gesetzlichen Formalitäten bei Eheschließung und Scheidung zum größten Teil abgenommen und den bürgerlichen Instanzen übergeben wurde. Die Ursache dazu lag in der Auffassung der Gesetzgeber, daß die Ehe eine in allem bürgerliche Rechtseinrichtung sei. In einer Anzahl von Fällen wurde diese „Säkularisierung" als Mißachtung der „christlichen" Ehe, d.h. der Ehe als sittlicher und religiöser Einrichtung, aufgefaßt und ausgelegt.

Die offizielle Stellungnahme der schwedischen Kirche, so wie sie in den Beschlüssen der Allgemeinen Synoden im 20. Jahrhundert zutage tritt, läßt erkennen, daß es nicht mit einer evangelisch-lutherischen Auffassung zu vereinbaren sei, sich in jedem Falle zu weigern, eine Trauung Geschiedener vorzunehmen. Es ist von besonderer Wichtigkeit in diesem Zusammenhange, sich einmal die Stellung der kirchlichen Trauung in Schweden und deren Bedeutung klarzumachen. Sie stellt eine durch die historische Entwicklung bedingte Verschmelzung der beiden von Luther deutlich gegeneinander abgesetzten Teile der Trauordnung, die im Traubüchlein enthalten ist, dar (s.o.). Die kirchliche Trauung hat also in Schweden einen doppelten Charakter angenommen: Sie ist einmal eine Form der öffentlich-rechtlichen Consensuserklärung, die nach Luthers Ansicht das eigentlich Konstituierende der Ehe ausmacht[5], zum andern ist sie eine kirchliche Handlung, die Lesung von Gottes Wort über die Ehe und Gebet umfaßt. In diesem Akt treffen sich also *zwei verschiedene Gerechtigkeiten:* erstens die „iustitia civilis", die menschliche, weltliche, unvollkommene Gerechtigkeit, die von Gott durch die Wirksamkeit des natürlichen Gesetzes im weltlichen Regiment (dem zivilrechtlichen Teil mit den die Eheschließung angehenden Momenten) errichtet worden ist, und zweitens die „iustitia christiana", die christliche Gerechtigkeit, die dem Menschen durch den Glauben als eine „fremde", geschenkte Gerechtigkeit zukommt, aber die auch einen „coram hominibus-Aspekt" hat und in bestimmten Handlungen zutage tritt — im Gehorsam gegen Gottes Gebot (der Lesung von Gottes Wort, das ja auch eine Belehrung über eine nach Gottes Willen geführte Ehe gibt). Wenn es sich nun darum handelt, durch gesetzliche Bestimmungen die Erlaubnis zu einer kirchlichen Trauung zu regeln, muß man offensichtlich seinen Ausgangspunkt in der ersten Gerechtigkeit suchen, die ja eine „iustitia legalis" ist, auf Grund derer man mit gutem Recht Anforderungen an die Menschen stellen kann, weil sie durch den Zwang, den das Gesetz auf die Menschen ausübt, entsteht. Hier in einem zivilrechtlichen Zusammenhange die zweite Gerechtigkeit zu fordern, die ja eine „iustitia fluens ex fide" ist, und die es in ihrer eigentlichen Bedeutung nur bei dem Christen als neuem Menschen gibt, hieße, noch einmal in den alten Fehler der Schwärmer zu verfallen, nämlich: das Bibelwort direkt auf die

[5] WA XV, 167, 11—17; XXX, 3, 207 f., 214.

menschliche Gesellschaft anzuwenden und so z.B. die Gebote der Bergpredigt als äußere Regeln für die weltliche Ordnung aufzustellen[6].

Da die Ehe nach der Meinung Luthers eine weltliche Angelegenheit ist, „ein weltlich Ding", das dem weltlichen Herrschaftsbereich angehört, liegt prinzipiell nichts Unrichtiges darin, wenn man die Erledigung der Eheangelegenheiten den amtlichen Behörden überläßt. Darin liegt an und für sich keine Verleugnung der „Christlichkeit" der Ehe[7] oder der Ehe als göttliche Ordnung mit dem Recht, Anforderungen an die Menschen zu stellen, da ja schließlich auch die weltliche Herrschaft eine Ausdrucksform von Gottes Wirken ist, wo er durch sein Gesetz über die Menschen regiert. Es steht deshalb einer Zusammenarbeit von Kirche und Staat auf dem Gebiete der Ehe nichts im Wege, wenn es sich z.B. um die Schließung einer Ehe handelt. Die Eheschließung selbst durch die öffentliche Consenserklärung ist an sich immer ein zivilrechtlicher Akt. Dort, wo der kirchliche Trauakt auch das Zustandekommen einer Ehe im Sinne des Gesetzes bedeutet, ist das als zivilrechtliche Übernahme von seiten der Kirche anzusehen: der Geistliche handelt hier im Auftrage des Staates. Aber diese Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat ist keine bedingungslose. Wie oben ausgeführt wurde, muß sie nicht notwendig dadurch behindert werden, daß das Zivilgesetz von einer anderen, unvollkommeneren Gerechtigkeit her bestimmt wird als der, die durch die Wiedergeburt des Glaubens im Herzen im Leben

---

[6] Um sich in den verschiedenen Aussagen Luthers über die Frage einer Scheidung zurechtzufinden, muß man von den zwei Gerechtigkeitsbegriffen ausgehen. Er tritt ja sehr bestimmt dafür ein, daß eine Ehe gemäß dem Willen Gottes unauflöslich sei: WA XLVII, 316,6.7 „Gott hat erstlich die Eheleute geschaffen und darnach zusamen gefuget und auch verbotten, das man sich nicht scheiden solle" (siehe auch die Äußerung zu Scheidung und Doppelehe WA VI, 559, 20—22). Andererseits kann er von verschiedenen Fällen berichten, wo man eine Trennung der Eheleute hatte zulassen müssen.

Am besten versteht man vielleicht die Zwiefältigkeit der lutherschen Ansicht zu dieser Angelegenheit, wenn man seine Auslegung der Stellungnahmen, die Moses und Jesus verschiedentlich zu Fragen der Scheidung geben, genauer betrachtet:

Im Gesetz Mose gab es zwei Arten von Vorschriften und Geboten: WA X, 2, 288, 10—19 „Ettlich geystlich, die fur Gott frumkeyt lereten, als lieb und gehorsam ist, wilche disse gesetz hielten, die stiessen yhre weyber nit von sich und brauchten des scheydbrieffs nymer, duldeten und trugen yhrer weyber sitten. Etlich aber weltlich umb der willen, die die geystlichen gepott nicht hielten, das den selben doch auch eyn mass gesteckt wurde, das sie verfasset wurden, nicht gar nach yrem muttwillen tzu thun, unnd nicht ergerss thetten, alsso gepott er yhn, wenn sie ia yhr weyber nicht leyden kundten, das sie sie dennoch nicht tödten oder sonst yhn zu viel leyds thetten, ssondern liessen sie von sich mit eym brieffe." Was Moses hier von der Übergabe des Scheidungsbriefes befiehlt, darf also nicht als Gestattung der Scheidung, welche auf irgendeine Weise Gottes Gebot hätte verändern können, aufgefaßt werden, sondern in diesem Falle ließ Mose es im Hinblick auf die Härte des menschlichen Herzens zu. Die Scheidungsmöglichkeit gehört in das Bereich der äußeren, zivilen Gerechtigkeit, die gültig ist für das Leben in der Welt, wo auf die Sünde und Bosheit der Menschen Rücksicht genommen werden muß.

[7] Eine gewisse Verwirrung ergibt sich in der hier behandelten Erörterung dadurch, daß man die Begriffe „göttlich" und „christlich" nicht klar voneinander unterscheidet. Da ja für Luther Gott auch im weltlichen Bereich wirkt, kennt er ein göttliches Wirken, das nicht in dem Sinne „christlich" zu nennen ist, daß es durch Christus, Evangelium und Glauben geschähe. Wo der Gedanke, daß Gott nicht nur in der Kirche, sondern auch in der gesamten Schöpfung tätig ist, wegfällt, neigen die Begriffe „christlich" und „göttlich" dazu, identisch zu werden, wobei „nicht christlich" mit „profan" oder „gottesfremd" gleichgesetzt wird.

eines Christen entsteht. Aber das bedeutet nicht, daß die Kirche entweder gleichgültig gegenüber der Ansicht von der Ehe, die in den bürgerlichen Gesetzen und in deren Bestimmungen zum Ausdruck kommt, sein solle, oder aber sie unter allen Umständen sanktionieren müsse. Der kritische Augenblick kommt, wenn es sich um die Zusammenarbeit von Staat und Kirche handelt, dann, wenn sie beginnen, sich in ihrer *Auffassung von der Ehe als zivilrechtliche Institution* zu unterscheiden.

Wenn man also einwandfreie theologische Gründe aus einer prinzipiell lutherischen Sicht heraus dafür anführen kann, daß die Kirche sich nicht unter allen Umständen weigern müsse, Geschiedene zu trauen, so gilt unserer Meinung nach dasselbe für die Position, daß die Kirche oder der Geistliche nicht unbedingt in jedem Falle vom bürgerlichen Gesetz aus dazu berechtigte Personen — seien es Geschiedene oder andere — soll trauen müssen[8]. Der Wunsch nach einer Änderung in dieser Hinsicht ist bei manchen Gelegenheiten in der kirchlichen Debatte über die Ehe vorgebracht worden. Zuletzt haben die Allgemeinen Synoden der Jahre 1953 und 1957 die Regierung um eine Gesetzesänderung in diesem Punkte ersucht. Um das theologisch zu begründen, ist es notwendig, daran zu erinnern, daß Luthers Regimentenlehre immer mit Hilfe der Kategorien Brauch und Mißbrauch interpretiert werden muß (usus, abusus). Gott ist nicht allein in der geschaffenen Welt tätig, ihm entgegen steht eine böse Macht, die einen aktiven Kampf gegen Gott führt. In diesen Kampf werden durch die Menschen, die Ämter innehaben, auch die Regimente Gottes gezogen. Wenn sie vom Teufel zum Mißbrauch ihrer Ämter verleitet werden, hat das verheerende Folgen für die mit den Regimenten verbundenen Gerechtigkeiten. Diese darf man nämlich nicht für statische oder ruhende Größen halten, sondern sie sind ständig dem Angriff ausgesetzt. Die Tatsache, daß die weltliche Obrigkeit in einem Staat als Diener Gottes zu betrachten ist, bedeutet nicht, daß die dort herrschenden Verhältnisse eo ipso als Ausdruck von Gottes Willen auf dem Gebiete der bürgerlichen Gerechtigkeit zu betrachten sind. Es ist mitunter notwendig, hier zwischen einer richtigen und einer falschen, mißbrauchten iustitia civilis zu unterscheiden, wobei es darauf ankommt, ob die Menschen, die die Ämter im weltlichen Herrschaftsbereich innehaben, versuchen, den Anforderungen des Naturgesetzes zu entsprechen, oder ob sie versuchen, sich Gott zu entziehen, wobei ihre Handlungen unweigerlich gegen Gottes Willen laufen müssen.

Wenn es darum geht, diese Größen voneinander abzugrenzen, muß man seinen Ausgangspunkt in der christlichen Gerechtigkeit nehmen, am besten in der sog. „iustitia actualis". Diese verleiht demselben göttlichen Willen Ausdruck, dem wir in der „iustitia civilis" begegnen. Die Gerechtigkeit, in der Gottes Wille sozusagen in ungebrochener Gestalt („iustitia actualis") auftritt, weil das Gesetz hier durch den Glauben erfüllt worden ist, kann also als

[8] Die heutigen rechtlichen Verhältnisse in Schweden enthalten eine derartige Verpflichtung.

kritische, regulative Instanz gegenüber dem Zusammenhang angewandt werden, in dem Gottes Wille nur auf eine mittelbare, durch Einwirkung der Sünde und der Zeitlichkeit gebrochene Weise zutage treten kann, weil hier das Gesetz den Menschen zwingen muß[9]. Hierdurch wird es möglich, eine richtige und eine falsche oder widersinnige „iustitia civilis" voneinander zu unterscheiden: richtig ist diejenige zivile Gerechtigkeit, die auf die göttliche Gerechtigkeit, welche als Forderung schon durch das Wirken des Gesetzes in den natürlichen Ordnungen sich zeigt, hinstrebt und in deren Richtung weist.

Man hat also in Luthers Theologie mit einer kritischen Betrachtung und Beeinflussung der äußeren, zivilen Gerechtigkeit zu rechnen, welche vom Bibelwort und der christlichen Gerechtigkeit her geschieht. Luther, der sich in seiner Eigenschaft als Prediger den sozialen Problemen gegenübergestellt sieht, ist der Ansicht, daß das am besten durch die Predigt geschieht[10]. Zweifellos sind wir hier auf eine Stelle in Luthers Regimentenlehre gestoßen, die einen etwas versteckten Platz in seiner eigenen Theologie einnimmt, die aber infolge der veränderten Verhältnisse mehr Gewicht bekommen hat und stärker betont werden muß, als Luther es selbst getan hat. Es wird z. B. somit deutlich, daß Luther mit einer Obrigkeit rechnete, die in einer ganz anderen Weise, als das im modernen Staat der Fall ist, unter der Verkündigung des Wortes steht und sich selbst als Dienerin Gottes betrachtet.

Die oben skizzierte individualistische Auffassung von der Ehe kann man als einer falschen iustitia civilis im Bereich der Ehe entsprechend ansehen. Denn hier kommt nicht der göttliche, die Menschen verpflichtende Charakter der Ehe zum Ausdruck. Wenn es um die Bekämpfung dieser Auffassung und die Behauptung der richtigen christlichen Anschauung von der Ehe geht, muß das selbstverständlich in erster Linie durch die allgemeine Wirksamkeit der Kirche auf dem Gebiet der Verkündigung, Unterweisung und Seelsorge geschehen: das ist die wesentliche Form für die kritische Arbeit des Evangeliums gegenüber der staatlichen Gerechtigkeit[11]. Aber wo die Kirche durch die Beschaffenheit der kirchlichen Trauung hierin an die bürgerliche Gesetzgebung gebunden ist, muß diese kritische Beeinflussung auch so geschehen, daß in diesem Zusammenhange gewisse Anforderungen an die zivile Gerechtigkeit von der höheren Gerechtigkeit aus gestellt werden, damit der Verkündigung dieser Gerechtigkeit weder geschadet noch entgegengearbeitet werden kann. Wo die kirchliche Trauung geschehen soll, muß auch gefordert werden, daß die Vertragspartner *die Absicht*

---

[9] Siehe hierzu Luthers Äußerungen in bezug auf das Verhältnis zwischen christlich recht und natürlich recht: WA VI, 48, 30—49, 14; 291, 3; XV, 294, 30. 31; 312, 3—7; XVIII, 304, 7. 8.

[10] Über die Unterweisung aller Stände durch das Evangelium und das Predigtamt siehe WA XXIX, 565, 29—35; XXX, 2, 537, 4—538, 6; XLVII, 314, 19—24.

[11] Ist die Ehe wie nach Luthers Auffassung eine weltliche Angelegenheit, so würde es am folgerichtigsten sein, auf einer obligatorischen Zivilehe zu bestehen, wenn es sich um Eheschließungen handelt. Daß man in Schweden von kirchlicher Seite aus nicht die Initiative zu einer Veränderung in dieser Hinsicht ergreifen wollte, kam daher, daß man sich die weitläufige Möglichkeit, Gottes Wort über die Ehe zu verkündigen, erhalten wollte, die besteht, wenn der überwiegende Teil der Bevölkerung bei Schließung einer Ehe eine kirchliche Trauung sucht.

haben, eine lebenslängliche Gemeinschaft einzugehen und sich den Verpflichtungen, die diese mit sich bringt, zu unterziehen: da geht es dann um die Frage eines ehrlichen echten Vertrages oder — mit anderen Worten — um eine Ausrichtung auf diejenige Auffassung von der Ehe, die in der Lehre des Evangeliums enthalten ist[12]. Wo man diese Ausrichtung oder Absicht antrifft, kann man also von einer wahren „iustitia civilis" sprechen.

Um die Problematik auf diesem Gebiete völlig klarzulegen, ist es also notwendig, die vereinfachte, zweigeteilte Betrachtung, bei der man nur eine „christliche" und eine „unchristliche" oder „säkularisierte" Auffassung einander gegenüberstellt, durch eine dreigeteilte zu ersetzen, wo man zwischen 1. der Ehe nach Gottes Willen als lebenslänglicher, unverbrüchlicher Treueverbindung (= iustitia actualis), 2. der Ehe als einer über die Menschen gesetzten Institution mit dem Recht, Anforderungen an sie zu stellen (= echte iustitia civilis), und 3. der Ehe als Kontrakt, Vertrag, über den die Menschen selbst die Bestimmungsgewalt haben (= falscher, mißbrauchter iustitia civilis) unterscheidet. Wenn der Staat eine echte iustitia civilis vorzieht und sie durch Gesetzesbestimmungen geltend macht, kann die Kirche hier sehr gut mit dem Staat zusammenarbeiten, und sie kann sogar Aufgaben übernehmen, die eher in die zivilrechtliche Sphäre gehören. Aber der Staat kann sich auch genötigt sehen, von der richtigen iustitia civilis — wie sie hier genannt wird — abzugehen: Ein Gesetz muß immer an das Rechtsbewußtsein und die Rechtsauffassung desjenigen, der ihm zu gehorchen hat, anknüpfen, und es muß sich auch weiterhin danach richten. So muß es ja zu einer Krise im Verhältnis zwischen Staat und Kirche kommen, wenn es sich um die Frage einer Zusammenarbeit innerhalb der rechtlichen Sphäre handelt. Es gibt also mit anderen Worten hier eine Grenze für das gemeinsame Wirken von Staat und Kirche. Wenn man innerhalb der schwedischen Kirche die Forderung nach Aufhebung der unbedingten Traupflicht erhebt, kann man sagen, daß das vom systematisch-prinzipiellen Standpunkt aus bedeutet, daß man Raum für die kritische Funktion des Evangeliums und des Glaubens gegenüber den staatlichen Verhältnissen schaffen will. Auch wenn hierbei die Frage nach der Trauung Geschiedener zunächst aus biblizistischen Gründen besonders im Vordergrund gestanden hat, so hat man auf den letzten Kirchensynoden doch die Betrachtung insofern ausgedehnt, als man sämtliche Fälle, bei denen man eine individualistische Auffassung von der Ehe zu sehen vermeinte, berücksichtigte.

Nimmt man einen Überblick über die offizielle kirchliche Ehedebatte, die in Schweden im 20. Jahrhundert stattfindet, so erkennt man ohne weiteres, daß sich dort bestimmte Elemente aus der reformatorischen Theologie wiederfinden.

---

[12] Eine Ehe nach Gottes Willen — so wie sie z.B. in der Lehre Jesu in den Evangelien dargestellt wird — ist mehr und etwas anderes als nur die Tatsache, sich nicht zu trennen. Hier zu glauben, den Anforderungen des Evangeliums schon dadurch zu entsprechen, daß man nur keinen Ehebruch durch Scheidung begeht, ist ein Ausdruck von Pharisäismus und Selbstgerechtigkeit.

Gleichzeitig wird deutlich, daß eine gewisse Verdrängung der reformatorischen Auffassung vorliegt. Die Ethik Luthers in bezug auf die Ehe bedeutet eine gewaltige Ausdehnung im Hinblick auf Gottes Wirken in der Schöpfung. In der modernen schwedischen Kirchendebatte stößt man auf eine gewisse Vorliebe, Gottes Wirksamkeit exklusiv mit der Kirche und damit mit dem Evangelium zu verbinden. Die Diskussionen über die Ehe berühren in weitem Ausmaß die Frage der Trauung, d.h. das Verhalten der Kirche in bezug auf die Eheschließung. Die vom Evangelium und vom Glauben ausgehende kritische Funktion dem Staat gegenüber muß in Luthers Theologie als eine die weltlichen Ordnungen und Verhältnisse positiv umgestaltende und neugestaltende Macht betrachtet werden. In dem Material, das wir hier behandelt haben, tritt sie hauptsächlich mit negativen Vorzeichen auf: Es geht meistens darum, sich von ihr auszuschließen und abzugrenzen. Ganz allgemein kann man doch sagen, daß eine lutherische Kirche in unseren Tagen den Menschen *mehr* über das Leben in der Ehe zu sagen haben muß, als die bloße Tatsache, daß sie sich nicht scheiden lassen dürfen, und daß sie, falls sie es trotzdem tun, bei einer neuen Ehe keine kirchliche Trauung erhalten können. Ihre Verkündigung von einem Leben nach dem Willen Gottes muß mit dem Zusammenhang verbunden werden, in der die Menschen ihr tatsächliches Leben führen. Sie muß von dem Wunsch getragen werden, den Menschen in diesem Lebensbereich zu Hilfe zu kommen.

Es ist nun mit dem, was oben über die kritische Funktion des Evangeliums und des Glaubens gegenüber dem Leben in der gesellschaftlichen Sphäre ausgeführt worden ist, ein sehr wesentlicher Aspekt der lutherischen Sozialethik vorgebracht worden. Dieser Aspekt stellt ein notwendiges Heilmittel gegen alle Versuche dar, die sozialethischen Probleme ausschließlich vom Gesetz her und mit der Vernunft lösen zu wollen. Das muß ja schließlich zu einer glatten Bejahung der faktisch herrschenden Verhältnisse führen. Für den, der von Luthers eigenen Bestrebungen ausgehen will, muß die Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium die Grundlage zu einer Auffassung der Ethik überhaupt bilden. Auch den sozialethischen Problemen muß diese Ethik gegenübergestellt werden. Nur auf diesem Wege kann man, ohne *entweder* in eine schwärmerische Betrachtungsweise *oder* aber in eine von Gottes Offenbarung in Christus losgelöste „Eigengesetzlichkeit" innerhalb des von der Vernunft genormten menschlichen Handlungsbereiches zu verfallen, die Lösung der zentralen ethischen Fragen und Probleme finden.

Ehe-Religion und Eschaton bei Zinzendorf

Von Erich Beyreuther

I

Zu den seltsamen Elementen in Zinzendorfs Theologie und Frömmigkeit gehören zweifelsohne dessen Lostheorie bzw. -praxis und seine *Ehe-Religion.* Begreiflicherweise spürt man hier wie dort ein Unbehagen, wenn man sich mit diesen Themen beschäftigt. Die wissenschaftliche Erforschung der gräflichen Theologie ist darum gern beiden Gebieten aus dem Wege gegangen. Vor allem Pfisters Versuch, den Problemkreis der Ehe-Religion Zinzendorfs von der Psychoanalyse her anzugehen und sie als Lösung zu empfehlen, mußte abschrecken wirken. Alle Zinzendorf-Kenner konnten nachweisen, daß für ein tiefergehendes Verständnis Zinzendorfs nichts zu gewinnen war, wenn man psychoanalytische Deutungsversuche überstülpte[1]. Die theologischen Sachfragen bei Zinzendorfs Ehe-Religion wurden dadurch keinen Schritt einer Lösung nahegeführt.

Erst im letzten Jahrzehnt ist wieder ein Vorstoß durch den norwegischen Systematiker Leiv Aalen unternommen worden, um das Problem der Ehe-Religion Zinzendorfs zu klären. Denn er hat durchaus richtig gesehen, daß wir bei der Ehe-Religion des Grafen an einem *Zentralpunkt seiner Theologie und Frömmigkeit* stehen. Aalen meint das Problem enträtselt zu haben. In der gräflichen Theologie erweise sich die Ehe-Religion als ein unevangelischer Fremdkörper, und er glaubt, seine Herkunft aus dem augustinischen Caritasdenken eindeutig nachweisen zu können[2]. Zwar sei Zinzendorf nicht zu einem Schwärmer im engeren Sinne des Wortes geworden, aber es sei doch ratsam, an Zinzendorf vorbei zur Tagesordnung einer wahrhaft evangelischen Theologie überzugehen[3].

Wir stehen hier vor der schärfsten Herausforderung. Unsere Aufgabe wird es sein, den Ursprung der Ehe-Religion bei Zinzendorf zu suchen, um sie richtig verstehen und beurteilen zu können. Wilhelm Bettermann, dem wir bis heute die beste Einführung in Zinzendorfs Denken verdanken, hat auf eine Besonderheit des Grafen hingewiesen, die auf unsere Frage ein überraschendes Licht zu werfen vermag. Es handelt sich um den *Problemkreis der Inspiration.*

---

[1] Oskar Pfister, Die Frömmigkeit des Grafen von Zinzendorf, Ein psychoanalytischer Beitrag (1910), 1925 II — Gerhard Reichel, Zinzendorfs Frömmigkeit im Lichte der Psychoanalyse, 1911.

[2] Leiv Aalen, Den unge Zinzendorfs Teologi, Oslo 1952; derselbe, Die Theologie des Grafen von Zinzendorf, Ein Beitrag zur „Dogmengeschichte des Protestantismus" in: Elert-Gedenkschrift, Berlin 1955, S. 267 ff.; derselbe, Kirche und Mission bei Zinzendorf, Aus den Geburtswehen der ev. Weltmission, in: Luth. Rundschau 1956.

[3] s. o., Die Theologie des Grafen, S. 240; Kirche und Mission bei Zinzendorf, S. 281.

Hier habe der Graf den religiösen Gedichten und Liedern ein Theion, eine Inspiration zugeschrieben, die sich bei ihnen ungehemmter als bei Prosareden auswirken könne[4]. Die Poesie sei durch die Art, wie sie zustande komme, da sie aus dem Herz und Gemüt quillt, nach oben offener, d. h. für eine Lenkung durch den heiligen Geist. Die Ergriffenheit durch den heiligen Geist wirke unmittelbarer, denn bei den Prosareden schalte sich die ratio oft störend ein. Zinzendorf mißtraut der ratio. In einer Zeit hochgestimmter Verstandeskultur gehört er zu den ausgesprochenen Antirationalisten[5]. In der ratio des Menschen wirke sich nur zu oft eine Hybris aus, die ihren Begriffsapparat dazwischenschiebt, wenn Gott unmittelbar und ganz konkret zu dem konkreten Menschen sprechen will. Damit mache sie Gott zu einem Objekt, wo er doch immer Subjekt ist[6]. Je gelehrter ein Mensch ist, desto stärker steht er in der Versuchung, den persönlichen Zuspruch Gottes in ein rationales, verobjektivierendes Denken einzupanzern.

Wir haben diesen Gedanken hier nicht weiter zu verfolgen, doch haben wir damit einen Ausgangspunkt für die Art gefunden, wie Zinzendorf an das Problem der Offenbarung in der Schrift herangegangen ist. Von seinem *Antirationalismus* aus ist es ihm selbstverständlich, daß Gott „zu seinen Zeugnissen ... fast lauter von Natur einfältige Leute genommen" habe[7]. „Und das waren nicht die Unschriftgemäßigsten. Denn Paulus, weil er der gelehrteste unter allen Aposteln war, hat das Unglück gehabt, daß er am wenigsten verstanden wird, so daß Petrus sagt: ‚Es seien in seinen Episteln viel Dinge schwer zu verstehen.' Woher kams? weil er mehr Kunst zu evitieren hatte als die anderen. Je einfältiger und unüberlegter einer gewesen, je weniger einer etwas Gewisses hat vor sich gehabt; je mehr hat er mit einer völligen Richtigkeit und Simplizität schreiben können, denn es sind ihm alle die Skrupel nicht eingefallen, die dem gelehrten Schreiber eingefallen sind. Wenn Paulus eine Wahrheit hingeschrieben hat, so ist ihm gleich eingefallen, wie die Wahrheit künftig würde verderbt werden ..., darum hat er gesucht durch das eine Wort das andere Wort zu verwahren ..., dem Mißbrauch und der Verdrehung zuvorzukommen ... Das haben die anderen nicht nötig gehabt, sondern sie haben ihre Sachen weggeschrieben, wie's ihnen war und habens dem Herrn überlassen, wie sie künftig werden verstanden werden."[8]

Paulus erschien Zinzendorf *zu gelehrt*. Er habe Mühe gehabt, dessen professoralen Ton und gelehrten Stil liebzugewinnen, darum habe er lieber „O Haupt voll Blut und Wunden" gesungen[9]. Das ist eine der typischen Übertreibungen des Grafen gewesen, denn er kannte die paulinischen Schriften

---

[4] Wilhelm Bettermann, Theologie und Sprache bei Zinzendorf, 1935, S. 143 ff.

[5] s. o. S. 11 u. a.

[6] Erich Beyreuther, Zinzendorf und Pierre Bayle, Ein Beitrag zur Frage des Verhältnisses Zinzendorfs zur Aufklärung, Hamburg 1955.

[7] Zinzendorf, Pennsylvanische Reden I, 134 (1742).

[8] s. o. S. 134.

[9] s. o. S. 133; R 2 A 24, 4, 47 ff. (Herrnhuter Archiv), Bettermann S. 167 ff.

genau. Er liebte es selbst, mit Hilfe typischer paulinischer Paradoxien bestimmte Wahrheiten deutlichzumachen. Für ihn war das Denken in Gegensätzen, bei denen er niemals den Ausgangspunkt aus den Augen verlor, von der Sache her, von der Offenbarung aus gegeben.

Aber wie er das Lied höher schätzte als die Prosarede, wenn er an das Theion dachte, andererseits dem schlichten Zeugnis in der Schrift vor der gelehrten paulinischen Rede einen Vorzug einräumte, so erteilte er doch der *Bildersprache* den höchsten Preis. Gegenüber den erzählenden Berichten und Aussagen lehrhafter Art in der Schrift vermag er den Bildern eine besondere Wichtigkeit zuzuschreiben. Das hing bei ihm mit ganz konkreten Erfahrungen zusammen. Er war durchaus ein Kind seiner Zeit, die eine sehr ernsthafte Bibelkritik begann und nicht müde wurde, auf chronologische Schnitzer, historische Ungenauigkeiten, rabbinische Theologumenen u. a. in der Schrift hinzuweisen. Gegenüber einer bestürzten Orthodoxie, deren Verbalinspirationslehre hier zugrunde gerichtet wird, gehörte der Graf zu den ganz wenigen großen, an den Bibelglauben gebundenen Persönlichkeiten seines Jahrhunderts, die rückhaltlos die menschliche Seite der Schrift anerkannten und auf jede schwächliche Verteidigung verzichteten, wo es nichts zu verteidigen gab. In seinen Gemeinen hat der Graf ganz ungescheut über die *Bibelkritik* gesprochen und nichts verheimlicht. Auf der Gothaer Synode im Jahre 1740 haben z. B. die Brüder wie der Graf in der freiesten Weise über die bibelkritischen Fragen verhandelt! Bereits bei Zinzendorfs Probetestament von 1738/39 zeigte sich der neue revolutionäre Ton in der Umstellung bzw. Ausschaltung neutestamentlicher Schriften[10]. Darüber hinaus verwandte Zinzendorf die Bibelkritik zu Angriffen gegenüber den drei Fronten, mit denen er sich unermüdlich ein Leben lang auseinandergesetzt hat, gegenüber einem intellektualisierten Orthodoxismus, gegen einen Rationalismus bzw. Deismus und gegenüber dem Mystizismus. Die Bibelkritik bestätigte ihm die eine Wahrheit, daß Philosophie und christlicher Glaube zwei völlig getrennte Gebiete sind. „Laßt ihr die Philosophie an ihrem Orte und lehrt eure Kinder an euren gekreuzigten Jesum von Nazareth gläuben, an euren Galiläischen Zimmermann, was geht euch das ens entium an? ihr wißt, daß euer Gott Fleisch geworden ist, was geht euch die Metaphysik an?" So läßt Zinzendorf in einer Rede Julian Apostata sprechen[11].

Für Zinzendorf lag einer der vertrauenswürdigsten Gründe für die innere Wahrheit und Wahrhaftigkeit der Schrift darin beschlossen, daß die Evangelienberichte nicht aufeinander abgestimmt worden sind. „So hat kein historischer Fehler dürfen geändert werden, sondern was einmal geschrieben war, das mußte bleiben. Das ist ein göttlicher Grund, das beweist, daß die heilige Schrift wahr ist, und es ist ein stärkerer Beweis für die Göttlichkeit der heiligen Schrift als alle, die ihr honorabler zu sein scheinen."[12] Diese freie Stellung besaß

[10] Zinzendorf, Eines abermaligen Versuchs zur Übersetzung der historischen Bücher N. T. 1. Probe, 1744 (genannt Probetestament).

[11] Zinzendorf, Gemeinreden I, 147 (1747). [12] Pennsylv. Reden I, 135.

Zinzendorf, weil für ihn *die Mitte der Schrift* und ihrer Aussagen in dem einen beschlossen lag, daß Gott Mensch geworden war, um uns zu erlösen.

Nun erblickte er aber auch hier bei den Aussagen über Christus in der Schrift ein gewisses Schwanken. Die Evangelisten hätten in ihrer Bezeugung der Gottmenschlichkeit Jesu eine deutliche Unsicherheit gezeigt, nicht nur in der Zeitspanne vor Kreuz und Auferstehung. Darum liebte Zinzendorf die johanneischen Schriften. Denn das Johannesevangelium sei als die letzte Schrift das kompletteste Stück, in dem „alle Periodi und Erfahrungen bis anno 90 zusammengeflossen" seien[13]. Weil für Zinzendorf Christus die Mitte der Offenbarung war, konnte er dieser anfänglichen inneren Unsicherheit des Christuszeugnisses und ihren Variationen mit der Freude eines Genies an neuen Entdeckungen nachspüren. „Das ist eins der größten Vergnügen, wenn man die Bibel so nach den epochis liest, nach den Graden, darinnen die Predigt des Evangelii von Zeit zu Zeit hineingewachsen, von dem etlich und dreißigsten Jahre des Heilandes an bis auf das neunzigste hin."[14]

Zinzendorf hat zugleich in einer Kühnheit, die ihn in gewisser Hinsicht in die nächste Nähe Luthers rückte, *das irdische Leben Jesu psychologisiert*, hat es durch und durch vermenschlicht. Er hat aus der Kindheit Jesu, selbst aus dem Faktum seiner Mannheit, daß er die Zeichen der Männlichkeit trug, Verhaltensweisen für die Glieder seiner Gemeine in ihren verschiedenen Altersstufen gewonnen[15]. Für ihn gab es keine Trennung dogmatischer von ethischen Aussagen. Aber er hat das nicht in einer falschen Vertraulichkeit unternommen, noch wollte er Christus im Sinn der Aufklärung und eines moralischen Idealismus in seiner sittlichen Hoheit zum ethischen Vorbild allein machen. Zinzendorf hat immer *„von oben procediert"*. Es ging ihm um das eine unfaßliche Datum, vor dem er in ehrfürchtigem Staunen stand: „Den aller Erdkreis nie beschloß, der liegt nun in Marien Schoß." Damit dieses religiöse Urdatum ganz ernst genommen würde, daß das Wort Fleisch geworden ist, zog er das irdische Heilandsleben so dicht hinein in das Leben des Christenmenschen.

---

[13] Bettermann S. 167 ff.

[14] Zinzendorf, Neun Londoner Reden, S. 71 (1746). „Die Leute, die den Heiland hatten auferstanden gesehen, die ihn so zärtlich lieb hatten, die gingen mit Furcht und Freude davon, ... sie wußten nun, daß er nicht ein bloßer Mensch war, sie wußten, daß was Tieferes, ja was Unaussprechliches hinter dem Manne steckte; aber es fehlte ihnen an Worten, an den rechten Ausdrücken ... Das konnten sie noch nicht auseinanderlegen, das war ihnen nicht ausgewickelt zum Reden, sie konnten nicht zu einem Discours bringen, nicht deutlich machen, es leuchtete wohl aus allen ihren Ausdrücken hervor, aber es war doch in keiner Suite. Man conferiere nur die ersten Predigten der Apostel mit den folgenden, man lese nur die Episteln Pauli, die er im Anfange geschrieben, und halte sie gegen die anderen, je weiter es hinausgekommen. Man darf nur die Briefe Johannis lesen und hernach sein Evangelium, damit er beschließt, so wird man sehen, wie sich selbst der Apostel ihr Glauben evolviert hat, wie sich die soliden Ideen von Gott dem Schöpfer als Menschen in ihnen nacheinander hervorgegeben, wie sie in ihrem Vortrage eine wichtige Gnade und Demonstrationskraft nach der anderen gekriegt ...", daselbst S. 70.

[15] Erich Beyreuther, Zinzendorf und die sich allhier beisammen finden (Zinzendorf-Biographie Bd. II) 1960, S. 233 ff. (mit Quellennachweis).

Von diesem Anliegen aus betrachtete Zinzendorf auch die Bildersprache der Schrift. Auch hier unterschied er bei den einzelnen in der Bibel verwendeten Bildern verschiedene Grade der Deutlichkeit, mit der sie das gottseligste Geheimnis der Menschwerdung Christi enthüllten oder verdunkelten. Man vermag auch die Bildersprache der Schrift nicht naiv zu akzeptieren. Ihre Bilder fügen sich nicht ohne weiteres zu einer einheitlichen Bildersprache. „Die Bibel ist ein katoptrisches Bild. Sobald der Heiland und seine Person drauf gesetzt wird, so ist alles beisammen.“ [16]

Der poetische bzw. *ästhetische Wert der Bilder* spielte dabei für Zinzendorf überhaupt keine Rolle. Ja, je häßlicher und abstoßender die Bilder waren und auf den natürlichen Menschen wirken mußten, je mehr trafen sie nach seiner Ansicht die göttliche Wahrheit, daß Gott wirklich in der Gestalt des sündlichen Fleisches, ohne Gestalt noch Schöne, auf Erden erschienen ist. Der Graf kann hier selbst einer ars poetica crucis in seinen eigenen dichterischen Schöpfungen huldigen, die für uns das Maß des Erträglichen überschreiten und zum Teil zu Karikaturen geworden sind, ja die wir als „Mißgeburten“ ansprechen werden. Für Zinzendorf war das Anstößige an ihnen, soweit es eben auf den Christus im Fleisch in seiner Niedrigkeit zielte, förmlich ein Erweis, daß sie ein Theion besaßen [17].

In dieser ganzen, hier nur kurz skizzierten Einstellung Zinzendorfs zur Schrift zeigt sich auch die ganze geschichtliche Bedingtheit dieser Schau. Der Graf gehörte, das wird auch hier deutlich, zu den *Vorbereitern des Individualitäts- und Entwicklungsgedankens* und ist ein *Vorläufer des modernen historischen Denkens* [18]. Die Einbettung der Offenbarung in der Geschichte mit all ihrer Bedingtheit hat er so scharf wie kaum ein anderer seiner Zeit gesehen und alle Forderungen daraus gezogen. Seine eigene geistige Veranlagung, bei der er für das Abstrakte und rein Gedankliche wenig Neigung besaß, dagegen ein unwiderstehliches Verlangen hatte, alles ins Konkrete und Unmittelbare zu ziehen, sein Realismus und Sensualismus, der eine Zeitströmung repräsentierte, kamen dem entgegen. Er besaß nicht nur eine Freude, Entwicklungen in der Schrift auszuspüren, er besaß auch bei seiner auf das Konkrete gerichteten Denkkraft eine Freude an dem Reichtum der Individualitäten. „Der heilige Geist ... läßt die Leute reden so gut sie können. Er macht ihnen nicht mehr Verstand und Gedächtnis als sie haben, er ändert nichts an ihren natürlichen Qualitäten ... Der heilige Geist macht gar keine Veränderung, keine Überstülpung der Natur und der Conjuncturen, sondern läßt das seinen Gang gehen. Aber die Wahrheiten, die Harmonie der Ideen, sonderlich der Grundideen, der göttlichen Grundlagen von Anbeginn, die müssen bei aller Varietät des Stili, bei

[16] Zinzendorf, Apologetische Schlußschrift, S. 643 (1752).
[17] Jüngerhaus-Diarium (JHD) 1755, 5. II. (Herrnhuter Archiv).
[18] Otto Uttendörfer, Zinzendorfs Weltbetrachtung, 1929, S. 117 ff.

allem Unterschied der Argumente nach ihrer Schwäche oder Stärke, bei allen Differenzen im Raisonnement, immer eben dieselben sein, so daß ein Knecht des Herrn, der sich auf die Bibel beruft, muß sagen können: von diesem Jesus zeugen alle Propheten, daß in seinem Namen alle, die an ihn gläuben, Vergebung der Sünden empfangen sollen. Aber das eben ist der klare Beweis, daß der Spiritus Scripturae sacrae, der Geist der heiligen Schrift, dieselbe einige Sache ist, darauf wir reflektieren müssen."[19] So sind *der Entwicklungs- wie der Individualitätsgedanke bei Zinzendorf aufs engste mit seiner theologia crucis verbunden.* In der geschichtlich bedingten Gestalt und Hinfälligkeit der Schrift tritt ihm die konkrete Gestalt des Christus entgegen, der ganz in die geschichtliche Bedingtheit eingegangen ist. So eindeutig ist das Kommen Gottes in die Welt, die Fleischwerdung des Wortes in der irdischen Geschichte verankert. Das ist das Geheimnis der Inkarnation[20].

Es bleibt bei Zinzendorf, der immer in seinen Erörterungen zu diesem Mittelpunkt zurückkehrt, so weit er in seinen Gedanken und Paradoxien ausgreift, eine kaum voll zu enträselnde Vorliebe für die Bildersprache. Wir sahen bereits, daß sich bei ihm am Konkreten, am Bildhaften, am Einzeldatum, seinem Drängen zum Konkreten entsprechend, die Glut seines Denkens und seiner Frömmigkeit entzündete. Und doch ist Zinzendorf nicht beim Konkreten geblieben. Es gewann vielmehr immer wieder eine grundsätzliche Bedeutung und eine stete Beziehung zum Ganzen. Zinzendorf vermochte an seinem Bild die ganze Frohbotschaft zu entwickeln. So nimmt es doch wohl nicht wunder, daß sich bei ihm *die ganze Frohbotschaft,* daß Christus kommen ist, die Sünder selig zu machen und sich auf ewig mit ihnen zu verbinden, in *einem* Bild zusammengedrängt hat, an dem er mit einer Glut an Leidenschaft, in „einem Heilands- und Nachfolgefanatismus" festgehalten und das er an die Spitze der von ihm verwendeten Bilder gestellt hat. Zinzendorf sieht das Sein des erlösten, von Christus angenommenen Sünders, hier und im neuen Äon, unter dem Bild der Heilandsehe. Wir stehen vor seiner Ehe-Religion.

Eine Bemerkung ist noch vorauszuschicken. So sehr die Heilandsehe sein Zentralbild bleibt, hemmt es ihn doch nicht an einer Bilderfreudigkeit in seinem Verkündigungsstil, bei der die Bilder oft zu Scheinbildern gewandelt werden und es häufig zu grotesken Bildervermengungen kommt. Von hier aus resultiert sich manch Ungeheuerliches, ohne daß man damit in der Sache mit ihm uneinig werden muß[21]. Es ist an Zinzendorf alles original und genial bis hin ins Bizarre eines Ausdrucksstiles, der Sturm und Drang vorausnimmt. Der religiöse Sensualist, Empirist und Realist, den wir in gewisser Weise in Zinzendorf erblicken können, hat die Welt des Glaubens mit den Mitteln der Sichtbarkeit zu verdeutlichen gesucht, was sie hier und jetzt bedeutet, und dafür seinen Tribut an Fehlhaftem gezahlt.

---

[19] Zinzendorf, 34 Homilien über die Wunden-Litanei, S. 146 (1747).
[20] Das Verhältnis zu Coccejus bedarf noch einer eingehenden Untersuchung.
[21] Bettermann S. 91 ff., 97 ff., 101, 116 u. a.

II

Das Bild von der Ehe-Religion steht also bei Zinzendorf eindeutig und beherrschend an der Spitze all seiner Bilder. Das gilt nicht nur für jene erste Periode in seiner theologischen Entwicklung, die bis 1734 anzusetzen ist, bei der die freiwillige, von Herzen geleistete Nachfolge in bräutlicher Liebe zu dem Bräutigam Jesus den Hauptinhalt seiner Verkündigung bildete. Der Heiland wirbt um die Menschheit und erwartet eine Gegenliebe bräutlicher Herzen, die sich ihm in Treue verbinden. Jeder weichliche Ton fehlt hier. Es geht um Mannestreue, um Gefolgschaftstreue. Aus dieser Haltung sind die Streiterlieder *Zinzendorfs entstanden, in denen alle Weichlichkeit und Süßlichkeit fehlt*[22]. Es ist doch für Zinzendorf charakteristisch, daß bei ihm *die Auslegung des Hohen Liedes zum Passionsbuch wird* und die Braut- und Bräutigamsvorstellungen *jenen harten, herben Klang letzter Hingabe empfangen.* Der Bräutigam ist ohne alle Schöne, er vergießt sein Blut, er wird am Martermal erschaut, er gebietet Gehorsam, seine Braut ist Magd, zu der sich der König in einer unbegreiflichen Herablassung beugt, sie ist ja ohne all Verdienst und Würdigkeit. Und dieser Bräutigam erzieht bald mit Strenge, bald mit Milde.

Auch nach 1734, als er die theologia crucis, die Versöhnung durch Jesu Blut und Tod zum fast ausschließlichen Gegenstand und zum beherrschenden Mittelpunkt macht, um die seine Theologie und Frömmigkeit kreisen, hält er am Bild der Ehe-Religion fest. Auch jetzt bedeutet sie die Kulmination aller seiner Verkündigungsgedanken. Immer aber schwingt der Ton des Glaubens und der *Liebe, der Dankbarkeit, der Freude und der Sehnsucht in diesem Bild mit.*

Zinzendorf verwendet für die Beschreibung dieses Ehe-Verhältnisses zwischen Christus und seiner Braut *die erotische Sprache der Barockdichtung*. Hier muß man freilich wissen, daß diese Schäfersprache in einer durch die Aristokratie geprägten Zeit gesprochen wurde und die Adelswelt, die damals in allem noch *führend war, sie als eine versachlichte und entpersönlichte Ausdrucksform emp*fand, die durchaus kein persönliches Bekenntnis bedeutete. Der Aristokrat Zinzendorf hat sie darum durchaus als sachgemäß empfunden, in der keine falsche Vertraulichkeit den Abstand zwischen Gott und Sünder verwischt[23]. Alles kann in diesem Bild mitschwingen, die Liebe und Dankbarkeit für die Erlösung. Der Bräutigam, der uns angeschaut hat in Gnad und Lieb, steht in der Mitte. Wo der Bräutigam ist, dort ist Licht, dort ist Freudenzeit. Gegenüber einem skrupulös gewordenen und ermüdeten Pietismus seiner Zeit, der zusehends altert, betont Zinzendorf unermüdlich dies eine: „Denn wie man im AT Tag und Nacht die Thora studieren mußte, um ein heiliger Mann zu werden, so hat man itzt zu studieren, wie hoch man von Gott begnadigt ist und kann mit getrostem Mut versprechen: Ich kann dir nicht viel geben in diesem armen Leben, eins aber will ich tun. Es soll dein Tod und Leiden, bis Leib und Seel sich

---

[22] Beyreuther, Zinzendorf II, S. 207 ff. (mit Quellennachweis).
[23] Karl Victor, Probleme der deutschen Barockdichtung, 1928, S. 11 ff., Bettermann S. 54 ff.

scheiden, mir stets in meinem Herzen ruhn. Das ist das beste Responsorium zu der alten Psalm-Collecte: Rede von seinem Gesetze Tag und Nacht!"[24]

Auch das ‚noch nicht' kommt in diesem Bild zu seinem Recht. „Das ist unser Charakter, der Bräutigam ist bei uns. Warum sind doch die Leute so fröhlich? Antwort: Es geht ihnen so wohl, es fehlt ihnen nichts, sie wissen gar nichts von Gewissensangst und Anfechtungen. Und das ist kein Wunder, der Bräutigam ist bei ihnen ... Er ist bei ihnen alle Tage bis an der Welt Ende, und darnach werden sie bei ihm daheim sein allezeit. Darnach kann uns keine Abwechslung mehr treffen, darum können wir keinen Mangel mehr leiden, weil die Zeiten vorbei sind, da man den Heiland verlieren kann. Endlich kommen wir in sein Gemach und werden seine Frau und Er unser Mann zu einer unzertrennlichen Ehe ... *es kann sich nicht mehr ändern; ewig in dulci Jubilo!*"[25]

Wenn der Christ nach der Auferweckung Braut des höchsten Herrn sein wird, so versteht das Zinzendorf ganz realistisch. Das Bild von der Ehe-*Religion ist von höchster Realität. Denn es geht nach Zinzendorfs Anschauung* auf ein *Urbild* zurück, dessen *Abbild* es ist. „Weil der Schöpfer aller Dinge die menschliche Seele zu seiner ewigen Ehe erwählt und geschaffen hat, so hat er gleich nach der Schöpfung ein Gleichnis davon genommen und geordnet, daß ein Mann und Weib sein sollte, davon der Mann sein Person darstellen und das *Weib die Person derselben Gemeine, die er mit seinen heiligen Händen ge*schaffen und mit seinem Blut wieder erlöset hat ..."[26] „So ist der Mann und sein Weib ein Modellgen, ein Abdruck, eine Abbildung im kleinen von der *großen Seelen-Ehe zwischen Gott, dem Schöpfer und zwischen den Seelen.*"[27]

Interessant, dabei aber charakteristisch ist eine Beobachtung. Das Ehebild *geht bei Zinzendorf unvermerkt ins Familienbild über. Es besitzt den gleichen* abbildlichen Charakter, denn die Familie ist *Abbild der Dreieinigkeit.* Auch hier wird wieder „von oben procediert", *Urbild ist die Dreieinigkeit, Abbild die Familie.* Das wird aber nur verständlich, wenn man weiß, daß Zinzendorf die Ehe nicht als einen Ort individueller Glückserfüllung, sondern als soziale *Einrichtung angesehen hat*[28]. *Damit soll eben keine metaphysische Aussage* gemacht werden, denn von solchen Aussagen hat sich Zinzendorf immer ausdrücklich abgegrenzt. Das Tertium des Vergleiches liegt allein darin, daß die Familie die ursprünglichste und engste Gemeinschaft bildet und nur darin die Dreieinigkeit abbildet.

Weil, wie wir sagten, die Ehe und die Familie als Gemeinschaftseinrichtungen angesehen und in ihrer sozialen Funktion begriffen werden, wird bei Zinzendorf wohl theoretisch die Einwohnung Gottes im einzelnen Christenherzen und *die in der Gemeine, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind,*

---

[24] Zinzendorf, Londoner Reden, S. 75 (1756/57).

[25] Gemeinreden II, 354.

[26] Zinzendorf, Ehechor-Reden 1747 ff. (NB VIII R 1, 106 b) als Manuskript gedruckt mit eigenhändigen Korrekturen des Grafen (Herrnh. Archiv). Die Reden sind vor Ehepaaren gehalten worden in dem typischen, wenn auch noch gemäßigten Stil der Sichtungszeit.

[27] Ehechor-Reden S. 104. [28] s. o. S. 203.

unterschieden, aber praktisch läuft beides doch ineinander. In der *Ehe-Religion*, in der *unio mystica* verbindet sich der himmlische Bräutigam mit seiner Braut, d.h. mit jeder Einzelseele und doch vermählt er sich mit dem Gesamtleib, mit seiner Gemeine. So wird in der Ehe-Religion Zinzendorfs keinem gemeinschaftszersetzenden Individualismus Raum gegeben. Wie der Christ auf Erden nie allein, sondern in Kompanie geht mit seinen Mitstreitern und Brüdern, so ist die unio mystica des Bräutigams mit seiner Braut individuell im Blick auf den einzelnen und zugleich überindividuell im Blick auf die Gemeine als seinen Leib verstanden. Hier wird nicht das eine gegen das andere ausgespielt, anderseits besitzt der Graf keinerlei Interesse an einer rationalen Durchhellung dieses Tatbestandes, wo eins das andere doch auszuschließen scheint. Die gloriosa Dei apud fideles praesentia, die in der Ewigkeit zu einer gloriosa Dei praesentia, zu einer vollendeten cohabitatio und inhabitatio wird, umfaßt den einzelnen und meint ihn in einer persönlichsten und engsten Bindung, ist aber auch Verheißung und Wirklichkeit für den ganzen Leib, für die Gemeine[28a].

Wir würden nun Zinzendorf falsch verstehen, wenn wir annehmen, daß er bei dieser Aussage stehenbleiben würde. Mit dem Pietismus hatte er das eine Verlangen gemeinsam: *praxis pietatis*, Gestaltung des Lebens nach der erkannten Wahrheit, Konkretisierung der Schriftaussage, Realisierung der empfangenen Gnade. Mit seiner ganzen Zeit teilte der Graf die pädagogische Leidenschaft. Sein Jahrhundert war im besonderen Maße ein Jahrhundert des Schulmeisters und dokumentierte sich durch den Willen, den Menschen nach einem vorgefaßten Bilde zu formen[29].

Die Ehe-Religion muß in den Menschen *hineingebildet werden*, die Tatsache, daß Christus der Bräutigam und wir seine Braut sind, muß das ganze Leben auf Erden bestimmen. Denn das ganze Leben steht unter dem Gedanken einer Vorbereitung auf die himmlische Heilandsehe, so real sie hier auch schon im Glauben erfaßt wird, ihre Vollendung erfährt sie hier nicht. Diese Ausrichtung kann nicht radikal genug geschehen. Wohl am eindrucksvollsten hat Zinzendorf dieser Überzeugung in einer Rede Ausdruck verliehen, die er am 29. Januar 1747 in der Schloßkirche zu Marienborn „von der großen Religion der Seelen-Ehe" gehalten hat. Wir werden sie zum besseren Verständnis des ganzen Fragenkreises ausführlicher zitieren müssen.

„Der dich gemacht hat (erg. Jesus, dein Schöpferheiland) ist dein Mann. Das ist nun *noch nicht* zustande, das ist noch im Werden, itzt sind noch Vorbereitungszeiten, die Schmückzeit, sein Weib zieht sich an, macht sich zurecht. Wenn es einmal wird heißen, die Hochzeit ist fertig, so wird die Braut des Lammes kommen. Dann werden die Türen aufgetan, daß der Bräutigam kommt." [30]

Dabei bleibt aber Zinzendorf nicht stehen. Diesen Gedanken spinnt er aus. So sehr er sich als grundsätzlicher Gegner metaphysischer Spekulationen erwies, in denen er Fluchtversuche des Menschen von einer persönlichen Gottesent-

[28a] Londoner Reden I, 180ff.; JHD 2.5.1755. „Der Umgang mit den Heilande in der Gemeine ist dem Einzelumgang mit ihm vorzuziehen", Uttendörfer, Weltbetrachtung 311.
[29] Beyreuther, Zinzendorf II, 122. [30] Gemein-Reden I, 97.

scheidung erblickte, wenn er einen besonderen Gedanken eindrücklich machen wollte, konnte er ungehemmt selbst spekulieren. Theoretische Aussagen ohne Beziehung zur Praxis hielt er für Strohdrescherei. Aber wenn er ein persönliches Frömmigkeitsanliegen dringlich machen wollte, konnte er unvermerkt ins Spekulieren geraten. Denn er fährt in der oben angeführten Rede fort:

„Den Namen (erg.: Bräutigam) nennt er über seinen Leuten, über dem Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch, die soll man Christin nennen, darum weil sie von Christo genommen sind." [31]

Weil für Zinzendorf der Heiland der Bräutigam im realsten Sinne dieses Wortes ist, kann der Christ, ob Mann oder Frau, nur seine Braut sein, also „*Christin*", weiblicher Art. Denn Christus ist in der himmlischen Ehe eindeutig der Mann. Er vergißt in diesem Zusammenhang nicht die Philosophen, die Aufklärer und Kopfgläubigen, die „Gott nicht können in seiner Weisheit, den Schöpfer in seiner Eheidee, in seiner Ehe-Religion ohnmöglich einsehen" [32].

„Die ganze Religion, die Hauptreligion, die den Namen einer Religion aufs eigentlichste verdient, ist die Ehe, die Seelen-Ehe, mega mysterion, die Vulgata sagt: magnum sacramentum, D. Luther: das große Geheimnis ... Gott hat sich als ein Mensch gezeigt, Gott hat einen Namen angenommen ... Der selige Schöpfer aller Ding zog an ein Knechtsgestalt gering, daß er das Fleisch durchs Fleisch erwarb und sein Geschöpf nicht gar verdarb. Also ist unsere Religion *eine* Vorbereitung auf die Hochzeit des Lammes, ein täglicher Discours, eine tägliche Anweisung und Einleitung ins Geheimnis unserer Ehe mit dem Schöpfer." [33]

Christus ist für Zinzendorf „Priester, er ists Opfer, er ist der Bräutigam". Er spricht dann in dieser angeführten Rede von der Ewigkeit als einem Tempel, um dann wieder das Bild zu wechseln, indem er zu dem alten zurückkehrt. Die vollendeten Gerechten sind in das „Allerheiligste" eingegangen, sie sind „nicht nur seine Kirchfahrt, die Leute sind nicht nur seine Schüler, sondern sie sind dazu geschaffen, in seinem Arm zu schlafen". Die aber noch „hienieden auf ihren Eingang ins Heilige" warten, sehnen sich „auf ihren Eingang ins Allerheiligste, um in seine Arme geliefert zu werden, als ein lebendiges Opfer, das nicht mehr stirbt, sondern lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit ... Man ist eine Braut, die dem Bräutigam entgegengeht ... Man glaubt, daß ein Zeitpunkt ist, da eins der Schöpfer Jesus Christ nach Leib und Seel wird freien." [34] Nicht von ungefähr verfällt hier Zinzendorf in einen hymnischen Stil. Von hier aus gelangt der Graf unmittelbar zu seiner Eheauffassung, die aus dieser Ehe-Religion gespeist wird:

„Das ist der Plan, dazu zeugen die Brüder, dazu gebären die Schwestern Kinder, lauter Opfer, es ist eine beständige Fortpflanzung von lauter lebendigen, unblutigen, hochzeitlichen Opfern ... Das ist *die* Religion, davon der Heiland Hohepriester ist: Er küßt, er heiliget, er wehet an, er geußt sehr tief ins Herz hinein die Flamme seiner Liebe ... Das ist die *ganze* Religion, das ist die Religion ganz allein; darüber sind wir zu Haushaltern über die Geheimnisse gesetzt, die wir predigen, zu denen wir einladen ... Warum bin ich ein Mensch? Warum bin ich eine Seele? Warum bin ich da? Du bist einem Manne vertraut, den man liebt, ehe man ihn schauet. Geh, nun zittre nach ihm hin. Und das heißt: *das* Evangelium." [35]

---

[31] s. o. S. 98. [32] s. o. S. 96 ff.
[33] s. o. S. 107. [34] s. o. S. 108. [35] s. o. S. 109.

Wir haben Zinzendorf ausführlich zu Wort kommen lassen, denn hier ist in konzentrierter Form das Material vorhanden, das für unsere weitere Untersuchung wichtig bleibt. Zuerst freilich möchte man über diese *Glut an religiösem Eros* bei Zinzendorf erschrecken, über diese brennende, verzehrende Sehnsucht nach der gottmenschlichen Einheit. Mühelos könnten noch andere heiße und glühende Bekenntnisse des Grafen angefügt werden. Man versteht, wie Pfister, selbst unter dem Bann der Freudschen Sexualtheorie stehend, hier der Versuchung unterlegen ist, nur Ausbrüche einer sublimierten Sexualität, eben einer erotisierten Religion zu erblicken[36]. Fritz Tanner urteilt gerechter und geht umsichtiger zuwege. Die Zinzendorf-Religion „bedeutet das, was uns fast durchweg fehlt, worum wir Zinzendorf bewundern und beneiden müssen, nämlich die große Liebe zu dem, der uns zuerst geliebt hat“[37].

Welche Gefahren hier drohen, soll nur kurz angedeutet werden. In der sogenannten *Sichtungszeit* hat es sich gezeigt. Auf den großen, noch unveröffentlichten Devotionsbildern der Herrenhaager weiblichen Chöre wird der tote Christus, der vom Kreuz abgenommen ist, mitten unter den Schwestern gezeigt, die ihn auf dem Bild umringen. Es ist aber nicht der Martermann. In der barocken, kraftvollen, vitalen, nackt-schönen überdimensionalen Männlichkeit wird der tote Herr dargestellt. Nur die Seitenwunde erinnert in sentimentaler Verniedlichung daran, daß sich bei Zinzendorf doch die Bräutigamsvorstellung unlöslich mit der Leidensgestalt verbunden hatte[38]. Zinzendorf hat die Schwärmerzeit, an deren Entstehung er entscheidend mitgewirkt hat, auf ihrem Höhepunkt dann doch scharf zur Ordnung und die entartete und versentimentalisierte Verkündigung der Ehe-Religion, die auch in den Kinder-Chören ungehemmt gepflegt wurde, zur Mäßigung geführt[39].

Doch seine Ehe-Religion und die mit ihr verbundenen konkreten Vorstellungen hat Zinzendorf nie aufgegeben, sondern bis zu seinem Tod unablässig geübt. Schon vor der Katastrophe der Wetterauer Gemeinen hatte seine Anschauung von der Heilandsehe zur entscheidenden Umgestaltung der Eheauffassung in seinen Gemeinen geführt. Dieser Prozeß war fast zwangsläufig und mußte durchaus nicht mit Gewalt heraufgezwungen werden. Schon in den ersten Jahren Herrnhuts warb der Graf unablässig für eine *Umgestaltung der herkömmlichen Ehepraxis*. Ganz folgerichtig mußte sich Zinzendorfs Ehe-Religion in der Führung der irdischen Ehe auswirken.

Der Graf wußte, daß die Geschlechterfrage im Leben des einzelnen eine viel zu große Mächtigkeit besaß, als daß er sie hätte übersehen können. Die traditionelle Auffassung der Kirche, die in der Geschlechtslust eine böse Not und Versuchlichkeit sah, um ihr in der Ehe die Möglichkeit einer erlaubten Betätigung einzuräumen und sie dadurch einzudämmen, war ihm viel zu negativ

---

[36] s. o. Anmerkung 1.
[37] Fritz Tanner, Die Ehe im Pietismus, 1952, S. 178 ff.
[38] Bettermann 38 ff.
[39] Gerhard Reichel, August Gottlieb Spangenberg, 1906, S. 164.

gefaßt. Wenn nach kirchlichem Verständnis der Sinn der Ehe in der Zeugung der Kinder lag, genügte ihm das auch nicht[40].

Das seine Frömmigkeit und sein theologisches Denken beherrschende Bild der Ehe-Religion mußte der Graf in der *Gestaltung der irdischen Ehe* zum Leitbild erheben. Ist der Christ wirklich seinem Herrn mit Leib und Leben zu eigen, dann auch in der Ehe. So transponierte Zinzendorf das Bild der Heilandsehe in die Wirklichkeit der irdischen Ehe hinein. In ihrer schon besprochenen abbildlichen Funktion empfängt die irdische Ehe eine gottesdienstliche Aufgabe, die sich nicht in ihrem Amt des Kinderzeugens erschöpft.

Die entscheidende Aussage Zinzendorfs über die Ehe lautet: „Sie ist eine bloße *Interims-Sache*. Es ist ein Amt und weiter nichts. Und wenn das einmal vorbei ist, so sind wir im Heiland einerlei. In dem ist weder Mann noch Weib, sondern sie sind allzumal eins in Christo, sie sind Seelen. Denn er ist ihrer Seelen aus ewigem Erwählen ihr Mann und Herr allein."[41] Die irdische Ehe ist ein Provisorium. Auch in der Ehe leben wir im Provisorium, wie der Aufschub, das Provisorium das eigentliche Lebensgesetz dieser irdischen Existenz des Habens und doch des Noch-nicht-Habens ist. Im Interim *zwischen Paradies und Endvollendung* ist auch *die irdische Ehe nur eine Interimssache*. In der anderen Welt ist der Geschlechtsunterschied aufgehoben. Der verklärte Leib wird ähnlich und doch unähnlich dem irdischen Leib sein. Es wird nur noch den einen Typus Mensch geben, der in seiner verklärten Leiblichkeit die Braut des einzigen Mannes sein wird und zwar in eine Ähnlichkeit, in der heute und hier Mann und Frau einander ähnlich sind, ohne daß die Unterschiede sich aufheben[42].

So haben nach Zinzendorfs Auffassung Mann und Frau in ihrer Ehe nur eine *Interims-Aufgabe* zu versehen. Denn wenn schon hier in der Existenz des Christen der Heiland der Bräutigam ist, dann müßten notwendigerweise die Männer zu weiblichen Wesen werden. Denn der Graf nahm, wie wir schon sagten, das Bild der Ehe-Religion wortwörtlich, buchstäblich. Sprach nicht auch die Offenbarung von den Jungfrauen im Hochzeitssaal?

In diesem Dilemma entdeckt nun Zinzendorf seine Lösung, in dem er das *Amt eines „Prokurators" in der irdischen Ehe* einführt. Wenn Christus der einzige Mann ist, weil alle Menschen in der eschatologischen Sicht mitsamt seine Braut sind, dann kann der Mann, der eine Ehe eingeht, seine Ehe nur stellvertretend für Christus schließen. Denn der Heiland ist und bleibt der einzige wahre Bräutigam. Der Ehemann wird somit „Vicemann Christi". Wie der Mann einen interimistischen Stellvertretungsdienst leistet, so die Frau als Abbild der empfangenden und beschenkten Gemeinde. Die menschliche Ehe wird bei Zinzendorf nicht nur zu einem Gleichnis für die Vereinigung Christi mit

[40] Zinzendorf wendet sich gegen die vulgär-protestantische Eheauffassung wie gegen die Eheverachtung der Gichtelianer, also gegen zwei Fronten. Ehechor-Reden S. 41: „Kinderzeugen beweist keine Ehe."; zu Gichtel: Ehechor-Reden S. 113, Reichel, Spangenberg 129.

[41] Ehechor-Reden 172, auch 35, 65, 103, 119, 120, 151, 170, 294 u. a.

[42] s. o. 302.

dem einzelnen und der Gemeinde im individuellen und überindividuellen Sinn, sondern zu einem sakramental-geheimnisvollen abbildlichen Stellvertretungsdienst. Die gemeinsame bräutliche Heilandsliebe, das Wissen um die Ehe-Religion mit dem einen Manne soll dann auch in der Einung die sinnliche Lust so stark leiten und zügeln, daß sie hineingenommen wird in die eine große und beseligende Preisgabe des Herzens an den Herrn. Nach einem bekannten Ausspruch Zinzendorfs soll *im Leben des Christen alles „liturgisiert" werden*[43].

Es muß aber in diesem Zusammenhang auf zwei Tatsachen hingewiesen werden, die immer wieder übersehen werden. Wenn auch der Graf offensichtlich in seelsorgerlichen Einzelgesprächen in diese Richtung gelenkt hat, wonach dann auch bei Kinderlosigkeit der Geschlechtlichkeit ein sittliches Recht nicht abgesprochen wird, so hat er sich öffentlich zu diesem Spezialthema der Ehe nicht geäußert. Die polemischen Schriften seiner Gegner sind hier zu *dürftige und schlechte Quellen.* Zum anderen stehen in Zinzendorfs Ehechor-Reden niemals Einzelanweisungen gar kasuistischer Art im Vordergrund. Sie sind vielmehr sehr spärlich[44]. Es geht ihm um den Gesamtgeist, in dem eine Ehe geführt wird, der niemals erzwungen werden kann. Die Ehe gehörte für ihn unter die großen Geheimnisse, über die man wenig reden „und nur *in generalen terminis bleiben*" soll.

„Und man sollte sich über der Erklärung und Auswicklung, worinnen es besteht, wie es zugeht, nicht einlassen ... Denn es ist nicht zu leugnen, daß, wenn hundert Geschwister solche Geheimnisse beschreiben, so wird ein jeder anders reden, ein jeder beschreibt seine Empfindung auf andere Weise... Man muß überhaupt *nicht so klar und connex von Geheimnissen reden,* daß sich ein anderer was draus zusammenlesen kann, da es Affen geben kann, die sich aus so einer Beschreibung oder Erzählung ein Systema im Kopfe machen können: so ist dem, so solls mir sein." [45]

---

[43] Aalen, Kirche und Mission 273, Ehechor-Reden 166, auch 121: „Der Mensch ist die edelste Kreatur sonderlich im Moment der Zeugung", auch 186.

[44] Ehechor-Reden 118, 151.

[45] Zinzendorf, Zeister Reden, 203 ff. (1748), Ehechor-Reden 124. Für Zinzendorf gilt, daß 1. die Ehe erst vom eschatologischen Ende her voll beschrieben werden kann, daß 2. sie ein Provisorium ist, daß 3. es für sie keine sanktionierte, faßbare und starre Ordnung, keine Gesetze gibt für ihre inhaltliche Gestaltung, wenn nicht vom Liebesgebot aus, daß 4. nur gewisse Leitsätze gegeben werden können und daß 5. Zinzendorf an keiner Stelle auszusprechen vermag, daß er *die* Lösung bringt. Er sagt ja zur Ehe vom Eschaton aus, weil sie sonst auch der drohenden Gefahr eines Mißbrauches der Welt verfällt, die sie zur Entscheidung gegen Gott mißbraucht. Der Mensch besitzt hier nur die Würde eines Mitarbeiters, nicht eines Mitschöpfers. Die Ehe steht unter dem Gesichtspunkt des Interims und wird in ganzer Nüchternheit in ihrer Vorläufigkeit gesehen, ohne sie dadurch inhaltlich zu entleeren. Wichtig ist gegenüber den vielen falschen Vorstellungen folgendes Protokoll: „Sie verstehen die Ehe nach dem Spruch: Was ihr tut in Worten und Werken, das tut im Namen Christi und zu Gottes Ehre. Hielten übrigens vor blasphem, die menschliche procreationem subolis animalem mit der Person Christi in idea zu vermengen. Denn dieses geschehe ja vom sündigen Menschen im statu peccati originalis, der Heiland aber wird nicht nach der Regel des animalischen status, welcher aufhört, vor eines Ehemannes directen Prinzipal ausgegeben, obgleich autos Niere und Herzen gründlich erforsche und kenne, sonderlich bei den Seinigen in seiner Gewalt habe, nach den klaren Worten der Hl. Schrift Psalm 17 it. Psalm 139, 13" (acta commissionis 1748, 10333, Bl. 90 im: Sächs. Hauptstaatsarchiv Dresden); dazu als Ergänzung: Büd. Sammlungen II, 257 — über die Einführung der Zinzendorfischen Eheauffassung in der Gemeine: Aug. Gottlieb Spangenberg, Leben Zinzendorfs, 477; eine andere Darstellung JHD Beilage 24 vom

Es geht Zinzendorf zuerst und vor allem darum, daß alle konkreten Fragen der Eheführung im Lichte der Heilandsehe gesehen und beantwortet werden, bei denen auch die leiblichen Fragen ernst genommen werden, da der Leib an der Erlösung Anteil hat. Die Leiblichkeit soll nicht Hinderung, sondern Hilfe für das geistliche Leben sein.

Nach der negativen Seite bedeutete das für Zinzendorf einen scharfen und unerbittlich geführten Kampf gegen Sexualität und Erotik außerhalb der Ehe. In den Gemeinen wurde das Züchtigungsrecht bei sexueller Verführung rücksichtslos und erbarmungslos angewendet[46]. Weil *Andacht und Wollust* so schnell ineinander übergehen können, führte der Graf in den Gemeinen eine radikale Trennung der Geschlechter durch, die sich bis auf das Verbot, gemeinsame Spazierwege zur gleichen Zeit zu benutzen, erstreckte. Die Jugend radikalisierte die Vorschriften noch mehr[47]. Doch erfolgte in den einzelnen Chören auch eine positive Erziehung zur Ehe hin. Auf Einzelheiten ist hier nicht einzugehen[48]. Man muß auch hier sehr genau hinhören, um richtig zu verstehen. Wenn z.B. Zinzendorf angesichts der großen in weißer Farbe gehaltenen Schlafsäle der ledigen Brüder in ihren Chorhäusern von ihrem Symbolcharakter sprach, daß sie hier schon in den Armen des Bräutigams liegen, so sollte das fern aller erotischen Klänge an den Geborgenheitscharakter dieser Vorstellung erinnern, aber auch ein Appell zur inneren und äußerlichen zuchtvollen Reinheit sein. Zugleich sollte sie das höchste Ziel der Heilandsehe und die Freude daran wachrufen. *In dieser Komplexheit der religiösen Vorstellungen liegt das Geheimnis der erfolgreichen Praktizierung dieser Eheauffassung.* So haben die Brüder und Schwestern in den nordamerikanischen Pioniergemeinen, beseelt von einem heroischen Streitergeist, auch als Eheleute in den getrennten Chören weitergewohnt und auf eine eheliche Wohngemeinschaft verzichtet, weil es über ihre wirtschaftliche Kraft ging, noch Familienhäuser zu bauen und sie darüber auch ihre Indianermission hätten zurückstellen müssen[49].

„Denn die Ehe zu heiligen, den Stifter zu erkennen, Gott zu fühlen in der Ehe, im Gemüt und Herzen haben oder gar die heilige Dreieinigkeit in gewissen Momenten lebhaft in der Ehe zu finden, das ist eine Gemein-Gnade. Und darum haben wir ein Recht dazu in der Gemeine, und es ist ein löbliches Verlangen, wenns einem im Herz so wird, daß man gern die Gemein-Gnade mit erfahren will. Aber man muß die Leute nicht dazu antreiben, weil sie sich sonst zu früh hinein begeben und steckenbleiben, hoch und weit ausholen und dann auf einmal die Sache wieder fallen lassen.“ [50]

14.5.1748 (HI 41 ff.) und HC 240, 288 in Herrnh. Archiv; auch Teutsche Gedichte (1766 II) Nr. 18, 22, 24.

[46] Beyreuther, Zinzendorf II, S. 197 ff.

[47] s. o. S. 222, Erbe, Bethlehem 36; Pl. Wernle, Der schweizerische Protestantismus im 18. Jh., 1925, I, S. 380.

[48] s. o. Anmerkung 37.

[49] Erbe, Bethlehem 39: Der Verzicht auf ein Familienleben war möglich, weil die Kraft eines ungeheuer reichen kultischen Lebens die Gemeinschaft im Bann hielt. Dazu auch Reichel, Spangenberg S. 145: „Unsere Armut ists, daß wir nicht jeder Familie ein eigenes ‚Stöckchen‘ bauen konnten.“

[50] Ehechor-Reden 210. In Zinzendorfs Anweisungen für die Ehe liegen bereits die Wurzeln des romantischen Eheideals. Es mußte nur der eschatologische Bezug fallen.

In den nur im Manuskript gedruckten und nicht veröffentlichten Wetterauer Ehe-Reden des Grafen aus dem Jahre 1747 findet man überall die für ihn typische Verbindung von Glaube und Sittlichkeit, von Religion und Alltag, von *Ehe-Religion und Eheauffassung*. Wie durchgängig in der ganzen Ethik Zinzendorfs steht als Leitidee die Forderung der Natürlichkeit, des Unverbildeten, eines unmittelbaren und ungekünstelten und doch zuchtvollen Wesens voran. „Unnatürlich, gekünstelt solls wohl nicht gehen, aber auch nicht cavallierement, nicht so philosophisch, sondern sacramentlich in einer jeden Ehe.“ [51] „Man muß uns das Geheimnis ansehen, man muß es fühlen und eines Respektes innewerden ...“ [52]

In der Ehe behält *der Mann die Führung*. Eigentlich verdiente die Frau, daß sie in der Ehe bestimmend sei, denn bei der Versuchung habe sich der Mann am schwächlichsten gezeigt[53]. Wie ein Vater seine Tochter behütet und schützt und alle väterlichen Gefühle für sie einsetzt, so „liegen alle die Lasten und Beschwerlichkeiten des Ehestandes auf dem Manne, dem Repräsentanten des Mannes, der sein Leben für die Seelen gelassen.“ [54] „*Der Brüder Schuldigkeit* ist, zu suchen, euch das Leben leicht zu machen ... Da sollen wir studieren, daß wir euch (den Schwestern) alles das ersparen, was euch ängstigt und zuwider sein kann, da sollen wir euch die Melancholien nicht so wohl vertreiben als verhüten, und auch nicht anders als innig, herzlich und zärtlich ansehen ... Ich kann aber keine Regeln geben.“ [55]

Aber dann soll der Mann im tiefsten Respekt vor der Kreuzesgestalt, die sich im Frauenleben widerspiegelt „im Tragen und Gebären, im Säugen und Erziehen der Kinder“, stehen. „Das macht ihm das ganze *Ehe-Bild* zu einem *Kreuz-Bild*, das gibt ihm so eine Anmahnung von der Ähnlichkeit der Kirche mit ihres Mannes Kreuz-Gestalt, von den blutigen Streichen, und das macht darnach alles, was in der Ehe vorgeht, zu lauter göttlichen Sachen.“ [56]

Überall sieht Zinzendorf Christus, überall funkelt ihm das Kreuz als tiefes Geheimnis auch in den irdischen Beziehungen entgegen und stößt ihn auf die theologia crucis. Die Eheleute sind sich nur kurz anvertraut, „daß sie eine Weile in eines andern Mannes Arm schlafen, der ihnen im Namen Jesu Christi in der

---

[51] Zeister Reden 211. [52] s. o. S. 211; Ehechor-Reden 41.
[53] Ehechor-Reden 170. [54] s. o. 201.
[55] s. o. 117. Zinzendorf sieht das Verhältnis zwischen Ehemann und Ehefrau auch unter dem Bild eines Vater-Tochter-Verhältnisses, um das Ritterliche und Schützende des Mannes, aber auch seine Führungsgewalt auszudrücken. Interessant ist folgende Äußerung Zinzendorfs: „Es ist mit dem weiblichen Geschlecht was apartes, das kann sich ordinarie nicht durchbringen, ohne ein sichtbares Haupt. Eine Jungfrau, die sich durchbringt, ohne zu heiraten, das ist Virago, i. e. ein aparter Mensch, eine extraordinaire Person. Die Jungfrauen, die keine Männer kriegen, sind ordinaire unglücklich. Bei uns helfen uns die Chorhäuser auf, und sie machen in der Tat dem ohngeacht, daß sie selige Creaturen sind. Daß aber das weibliche Geschlecht ordinaire für sich nicht bestehen kann, das ist biblisch geredet und ist nicht nötig, daß sie es erkennen. Die extraordinaria beweisen nichts.“ (JHD 16. IV. 1754, R 2 A 43 b I), Zum Vater-Tochter-Bild: Ehechor-Reden 153, 204, auch Otto Uttendörfer, Zinzendorf und die Frauen, 1919, 36ff.
[56] Ehechor-Reden 177.

Zeit gegeben worden, daß er dem Heiland vicarieren soll ... Daher müssen die ledigen Schwestern das ganze Chor der ledigen Brüder schon als ein Chor solcher Männer ansehen, die jetzt nur noch ohne Amt sind ..."[57]

Es ist die Zeit, da viele Mütter im Kindbett sterben, klaglos, wie selbstverständlich, es ist die Zeit der großen Kindersterblichkeit. „Und das ist dieselbe momentliche Ehe-Dreieinigkeit, da Vater, Mutter und Kind beisammen sein und dann wieder durch des Heilands weise Vorsehung auseinander genommen werden. ... Das geschieht keinen Nagel breit von dem Heiland, von dem Mann, der sein Leben für uns gelassen, ab, sondern es gehet in lauter Ideen aufs Lamm, er, nur er."[58]

Bei klarer Betonung des *Führungsamtes des Mannes* als Haupt und Fürst seiner Familie, „so kommt der Casus der Untertänigkeit, da man von der Frau ein homagium fordert, im ganzen Leben nicht vor. In dieser Gattung der Ehe ist der Mann caput familiae, auf eine ganz besondere Art und seine Frau ist seine Mitgenossin und Mitgehilfin, das ist eine Sozietät, wie sie zwischen einem König und einer Königin ist, zwischen einem Fürsten und einer Fürstin ..."[59] Wie im Aufbau der Gemeinen jedes Amt doppelt besetzt ist, durch einen Mann und eine Frau, und die weiblichen Glieder der Gemeine in den Gemeineversammlungen das volle Stimmrecht besitzen, wie in den weiblichen Chören sämtliche Ämter innehaben, also volle Gleichberechtigung durchgeführt ist, so spiegelt sich diese *gleichwertige Zusammenarbeit* auch in der gräflichen Eheauffassung wider. Weil der Schöpfer-Heiland Mann und Frau als Abbild der Ehe-Religion geschaffen hat, so sind sie gleichwertig in all den konkreten Beziehungen des Lebens[60].

Zinzendorfs Eheauffassung ist so durchgängig als Konkretisierung der Ehe-Religion zu verstehen, in ihr spannt er sein Eheideal hoch und doch will er kein Gesetz daraus machen. Das Ehe-Amt ist kein saures Amt. Auch hier darf sich *ein frohes Christentum entfalten.*

„Und weil alle Ehemänner offene Wechsel haben, denn sie haben mit einem Prinzipal zu tun, der sein eigen Fleisch gern nähret und pfleget, der sich ihm in keinem Stück entzieht, so haben sie gut Haushalten. Denn sie haben alles, was sie brauchen, das haben und kriegen sie, geistlich und leiblich ... Das macht unsern Ehestand freilich sehr selig und unsere Pflicht sehr ruhig und daß wir unser Amt können getrost tun ... Und wenn ein Bruder eine Schwester hat, die eben des Sinnes ist, wie er, so gehet das so selig und so leichte, daß man dem Heiland nicht genug danken kann, daß er einen in solchen Stand gesetzet hat, daß man seine Treue, seine Wahrheit und Liebe beweisen kann ..."[61]

In diesem Sinne hofft Zinzendorf, daß die Gemeine-Ehen noch „viel inniger, viel geistlicher, viel göttlicher, sakramentierlicher und in *allen Kleinigkeiten* priesterlicher, prophetisch- und königlicher" werden[62]. Wie die Wortverkündigung und die brüderliche Gemeinschaft, wie der Missionsdienst in der weiten Welt, so soll auch die Gemein-Ehe zum Zeugnis für das Evangelium, für „die große Ehe-Religion" werden und als Erweis des Geistes und der Kraft dienen.

---

[57] s. o. 200, auch 41, 58, 103.
[58] s. o. 203, 235.
[59] s. o. 198, auch R 2 A 43 b I.
[60] s. o. 153, 156.
[61] s. o. 238.
[62] s. o. 95.

Daß hier gegenüber der im protestantischen Raum herrschenden Eheauffassung ein Fortschritt erzielt worden ist, ist unverkennbar. Wenn *alle Kräfte des Eros eingeschmolzen* und der religiösen Zielsetzung dienstbar gemacht worden sind, kann das kaum als eine Vergewaltigung dieser schöpfungsmäßig gegebenen Ausstattung des Menschen angesehen und verurteilt werden. Diese Eheauffassung besitzt freilich nur dort eine innere Gewalt und Formungskraft, wo das religiös-christliche Ziel im Sinne eines Streiterdienstes und Zeugenberufes so rückhaltlos und freudig gelebt worden ist. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß diese Menschen dadurch weder verkrampft noch seelisch angeschlagen worden sind. Zinzendorf hat vor diesen Gemeine-Ehen so oft von dem Glück der Ehe sprechen können als einer der selbstverständlichsten Tatsachen unter ihnen. „Denn es ist die allergenaueste und intercesanteste Materie, die zwischen Eheleuten vorkommt, ... daß man an dem Tage, da man einander 50 Jahr gehabt, einander am liebsten hat, obgleich vor der Zeit die beiden Leute viel schöner gewesen und allen anderen Leuten besser angestanden hätten als jetzo, so stehen sie selber sich doch am besten an ..."[63]

III

Es geht freilich hier noch um eine ganz andere Frage. Hat Zinzendorf mit dieser Sicht einer Ehe-Religion und einer danach komponierten Eheauffassung nicht vielleicht doch *den Boden einer legitim evangelischen Theologie verlassen?* Denn der norwegische Systematiker Leiv Aalen hat in einem groß angelegten Werk über die Theologie des jungen Zinzendorf, das er durch andere Studien ergänzte, den Nachweis zu erbringen gesucht, daß sie in typisch augustinischen Vorstellungen einer Entsprechung von Natur und Gnade verwurzelt sei. Auch eine konservativ gestimmte Anhänglichkeit des Grafen an den Rahmen einer lutherischen Grundkonzeption könne die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß Zinzendorf im Grunde ganz anderen Grundanschauungen gefolgt sei[64]. In dieser Verbindung augustinischer, d.h. katholisierender Grundanschauungen mit einem offen zutage tretenden Spiritualismus verlasse Zinzendorf die evangelische Lehrbildung und könne nicht mehr als wahrhaft evangelischer Theologe angesehen werden[65].

Nach Aalen verbirgt sich hinter der Ehe-Religion ein Verständnis der Gottesgemeinschaft „als *fruitio Dei* im Sinne der herkömmlichen Brautmystik und das entscheidende Erlebnis besteht nunmehr darin, daß der an den weltlichen Genüssen irregewordene Mensch plötzlich von der im Heiland dargebotenen Gnade als von der Quelle der höchsten Freude überwältigt wird"[66]. Ja, in Anlehnung an die *Theosophie Jakob Böhmes* habe der Graf eine *ungebrochene, einheitliche Schau von Schöpfung, Sünde und Erlösung* entwickelt, in der die Gnade geradezu als Forderung der menschlichen Natur erscheint. Die Gnade

[63] s.o. 95. [64] s.o. Anmerkung 3.
[65] Aalen, Die Theologie des Grafen, 239ff.
[66] Aalen, Kirche und Mission, 270.

vollendet dann ganz im Sinne Augustins die Natur. Den schlagenden Beweis für diese bei Zinzendorf zutage getretene Entsprechung von Schöpfungsordnung und Gnadenordnung liefere hier dessen Eheauffassung.

Hat nicht bei Zinzendorf die Ehe als ein irdisches „Modell" des ewigen Urverhältnisses zwischen Gott und Mensch zu dienen, wobei schon auf Erden eine gemeinsame bräutliche Heilandliebe an die Stelle der sinnlichen Geschlechtslust zu treten habe? Wenn die Ehe liturgisch gestaltet wird und in ihr der Mann als Vice-Christus oder Vertreter des Heilandes und die Frau als Vertreterin der Gemeine gilt, ist doch die *Kadenz zwischen Natur und Gnade* offenkundig! Die Gnade vollendet dann nur, was in die Schöpfung vor ihrem Absturz in die Zweigeschlechtlichkeit eingestiftet worden ist. Hier besteht dann keine Dialektik mehr im lutherischen Sinn zwischen Gesetz und Gnade, denn die Gnade verhilft geradezu einem geistlichen Menschenrecht zu seiner Verwirklichung, das ihm durch den Urfall geraubt worden ist. Damit ist nach Aalens Ansicht die lutherische Grundposition eindeutig verlassen worden[67].

Wenn nun auch noch der Graf, wie Aalen meint, in einer merkwürdigen Abwandlung die analogia entis in seiner Ehe-Religion und ihrem irdischen Abbild in der menschlichen Ehe in den Dienst seines Christozentrismus einbezieht, tritt diese Abweichung von der evangelischen Position noch schärfer heraus. Denn was unternimmt Zinzendorf anderes in seiner Theologie, als mittels des Analogiedenkens Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit in einer Weise zu umgreifen, die eine Verwandtschaft mit einer an Jakob Böhme orientierten Geschlechtsmetaphysik verrät?

Christus ist ja für Zinzendorf der „Seelenmann" aller Menschen, weil er sozusagen schon *als Schöpferheiland das männliche Prinzip des Daseins*, gleichsam ein göttliches Urprinzip verkörpert[68].

„Er hat die Seelen alle geschaffen, die Seele ist seine Frau. Er hat keine animos, keine männlichen Seelen formiert unter den Menschen-Seelen, sondern nur animas, Seelinnen, die seine Braut sind, Kandidatinnen der Ruhe in seinem Arm und des ewigen Schlafsaals: ... In dem Reich der Geister ist nur ein einziger Mann, der sieht uns an als Esther und wir selbst uns als Schwestern." [69]

In dem Rahmen dieser Metaphysik bezieht also Zinzendorf nach Aalen das Verhältnis von Urbild und Abbild auf die sakramentale Abbildung der Seelen-Ehe zwischen dem himmlischen Bräutigam und der Gemeine bzw. der Einzelseele. Der typisch *katholische Grundzug einer sakramentalen Erhöhung und Integration der Natur* kann wirklich, so meint Aalen, nicht deutlicher zum Ausdruck gelangen. Es finden sich die Elemente der sogenannten Schöpfungsordnung und die einer Gnadenordnung in einer höheren Einheit wieder, die als irdisches Modell des ewigen Urverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen zu dienen habe.

Aalen, den wir ausführlicher zu Wort kommen lassen müssen, vermag in diesem Zusammenhang eine Nähe Zinzendorfs zu Jakob Böhme auch dadurch

---

[67] s. o. 273. [68] s. o. 272. [69] Zeister Reden 208.

zu konstatieren, daß er bei ihm die Anschauung einer geschlechtlichen Teilung der Menschheit als erste Vorform des Sündenfalls festzustellen meint. Nun ist für ihn die Beweiskette eindeutig geschlossen, daß Zinzendorf in Anlehnung an die Theosophie Jakob Böhmes seine Ehe-Auffassung auf eine ungebrochen einheitliche Schau von Schöpfung, Sünde und Erlösung gegründet habe. So zeige sich bei dem Grafen eine merkwürdige, in der Zeitstimmung begründete Verschlingung spiritualistischer und augustinisch-katholischer Gedanken[70].

Entwickelt aber tatsächlich der Graf seine Ehe-Religion im Rahmen der von Aalen gezeigten Metaphysik? Schon die Annahme, Zinzendorf habe einen *doppelten Sündenfall* angenommen, stößt auf Schwierigkeiten. Wenn die irdische Ehe nach Zinzendorf Abbild eines Urbildes ist, nach welchem Gott die Gemeinschaft mit dem Menschen realisieren will, ist für den Gedanken eines doppelten Sündenfalles doch keine Nötigung gegeben. Zinzendorf spricht vielfach ganz klar von der zweigeschlechtlichen Schöpfung als einer Selbstverständlichkeit. „Bei den Eheleuten ists determiniert, daß der Mann das Bild des Versöhners des Mannes aller Seelen, und die Frau das Bild der Kirche sein soll, des Häufleins, das mit dem teuren Blute Christi erworben ist.“ [71] Wenn Zinzendorf in der jetzigen polaren Art der menschlichen Fortpflanzung eine weise Demütigung erblickt, die Gott ursprünglich im Schöpfungsplan nicht vorgesehen habe, denn er hätte ohne Gehilfin auskommen können, so ist das eine der typischen theologischen Spekulationen des Grafen, mit denen er ein Hauptanliegen zu unterstreichen sucht, ohne eine dogmatische Aussage zu machen, auf die er sich festzulegen gedenkt. Er hat damit nur *nach barocker Art „gespielt“!*

Der Schöpferheiland habe alles fehlerfrei geschaffen, sagt der Graf. Aber dann sei das Wort am Schöpfungsmorgen gefallen: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei.“ Hier muß eine menschliche Einmischung dazwischengekommen sein, aber diese menschliche Reflexion bedeutete keineswegs eine beginnende Auflehnung. Doch sei ihr Gott entgegengetreten und habe ihr durch die Erschaffung der Eva Einhalt geboten. Dadurch demütigte er den Menschen, daß er ihn nicht in seiner *androgynen Einheit* ließ und den Tieren gleich in Mann und Frau teilte. Dieser Gedankengang steht unverbunden neben dem anderen, daß der Mensch zwiegeschlechtlich geschaffen sei. Bei dem spekulativen Gedanken vom Androgyn soll das Anliegen von einer anderen Seite her betont werden, den er immer wieder ausspricht, daß es des Menschen Berufung gewesen sei, Gespielin des einen Mannes Christus zu sein und zu bleiben[72].

Ganz offensichtlich soll hier keine dogmatische Aussage von Gewicht ausgesprochen sein, noch weniger hat sich hier für einen kurzen Augenblick die wahre Metaphysik Zinzendorfs gezeigt, um sich sofort wieder hinter einer konservativen Schutzschicht zu verbergen. Dieser *spekulative Randgedanke*

[70] Aalen, Kirche und Mission, 271.

[71] Ehechor-Reden 120, auch 103, 119, 105, 294.

[72] Ehechor-Reden 121: „Der Mensch ist die edelste Kreatur sonderlich im Moment der Zeugung“; dazu Ehechor-Reden 167: „Aber das ist ein Interims-Aktus“; Bettermann 110; Zeister Reden 208 ff.; Gemeinreden I, 118 ff.; Apologetische Schlußschrift 598 ff.

soll die von uns schon dargestellte interimistische Bedeutung der irdischen Ehe von einem neuen Blickwinkel aus beleuchten. Es darf ein damals allgemein angewendeter Beurteilungsmaßstab nicht übersehen werden, der als selbstverständlich galt und den auch Valentin Ernst Löscher nicht gerade ablehnte. Was paraenetice gesagt sei, dürfe man nicht so schwer nehmen wie das, was thetice vel elenchtice vorgetragen werde, wenn auch beides nach Möglichkeit zusammenstimmen möge[73]!

Dazu gehört auch noch die Beachtung eines für Zinzendorf eigentümlichen Theologisierens. Er stand hier mit seiner Art in einer großen Front, die im bewußten Gegensatz zu der aristotelisierenden Begriffssprache der zünftigen Theologie, überhaupt einer noch im Bann des Aristotelismus stehenden Wissenschaft, mit diesem „muffigen Geruch der Gelehrtenstube" nichts mehr zu tun haben wollte. Man möchte diese neue Art ein barockes Spielen, ein Theologisieren in einem bewußt weiten, fast grenzenlosen Spielraum nennen. Kennzeichnend ist die *Fülle der Ideen.* Für jedes augenblickliche Bedürfnis und Anliegen fand der Graf unterstützende Ideen, die er dafür einsetzte. In der Unerschöpflichkeit dieser Ideen liegt tatsächlich seine Genialität. Der Graf konnte sich wie im Vogelflug weit von seiner Ausgangsposition entfernen und kehrte doch immer wieder zu dem Mittelpunkt seiner Theologie zurück. Dieses muntere Umherschweifen, das Aufgreifen der heterogensten Gedanken, die er in einen ganz bestimmten Dienst stellte, um sie dann wieder fallen zu lassen, gab seiner Theologie die Lebensnähe und unverwüstliche Frische[74].

Darum sprengen solche Spekulationen nicht das Grundgefüge seiner theologia crucis. Die an Jakob Böhmes androgyne Spekulation anknüpfende Rede Zinzendorfs zerstört tatsächlich nicht diesen Rahmen.

„Kurz, so hat der Heiland mein Herz gestellt, daß ich ein Sünder sein und bleiben muß bis in die Ewigkeit und wenn die Ewigkeit da ist, so weiß ichs gewiß, daß ichs nicht werde ändern dürfen: sondern in meiner Sündergestalt, in meiner Sünderarmut, in meiner Sünderschande in den Ewigkeiten bleiben und gewiß zu den Leuten nie kommen, den Grad nie erlangen in der seligen Ewigkeit des Vollkommenseins, davon ich sehr viel gelesen und gehört habe und die einen gleichsam in ein ens per se subsistens verwandelt oder wer weiß wie vergöttert.

Auf diesen Sinn bleibe ich nun fest, auf diesen Sinn lebe und sterbe ich, daß in Zeit und Ewigkeit unsere Sache nichts als Gnade ist, daß alles, was nicht Gott, was nicht der Schöpfer ist, mit einem Wort, was nicht der Heiland selbst ist, eines wie das andere arme Creatürgen sind, die in der Gnade schweben wie in der Luft. Darauf ist unser ganzes System gebaut, unsere Verfassung, unsere Kirche, unsre Predigt des Evangelii, unsere Religionssache, unsere Gemeinsache ..." [75]

Niemals, auch nicht in der Ewigkeit wird die „Sünderseligkeit" aufgehoben werden. Wie Christus am jüngsten Tag als Wiederkommender an seinen Nägelmalen erkannt wird und die ewige Dreifaltigkeit die Gottmenschlichkeit des Sohnes in sich einschließt, der Mensch Jesus in Gottes Gottheit eintritt, so bleiben nach Zinzendorf auch bei dem vollendeten Gerechten die Male seiner Sünder-

[73] Valentin Ernst Löscher, Timotheus Verinus I, 34.
[74] L. C. von Schrautenbach, Zinzendorf, 1851, 71; Bettermann 11 u. a.
[75] Zinzendorf, Büdingische Sammlung (1744) III, 197.

gestalt. Hier schlägt das Herz Zinzendorfs, nicht bei der von Aalen behaupteten Kadenz zwischen Natur und Gnade.

Für Zinzendorf ist auch noch das andere charakteristisch, daß er *Begriffe willkürlich umbiegt* und in einem ganz anderen Sinn als den gebräuchlichen verwendet. Das geschieht immer wieder so genial und unbekümmert, daß er die Mißverständnisse geradezu herausfordert[76]. So missionarisch beweglich, so ideenreich Zinzendorf in der Erfassung immer neuer Anknüpfungsmöglichkeiten gewesen ist, zu der zünftigen Theologie gelang es ihm nicht, Brücken des Verstehens zu schlagen. Wenn darum Zinzendorf die Theosophie Böhmes in großen Zügen gekannt hat und mit der stimmungsmäßig verbreiteten augustinischen Grundfärbung der mystizistischen und frühaufklärerischen Welt vertraut, in ihr denken und mit ihren Begriffen spielen konnte, so ist die von Aalen behauptete Entfremdung von der lutherischen Grundkonzeption der theologia crucis nicht bei ihm nachweisbar[77].

Vielmehr ist seine Ehe-Religion und seine Eheauffassung durch und durch *eschatologisch gerichtet.* Im Blick auf das, was schon jetzt das paulinische „ennomos Christou", „en Christo" für den Christenmenschen und seine Vollendung in der neuen Welt bedeutet, gestaltet sich Zinzendorfs Ehe-Religion. Weil er die Tatsache, daß das Wort Fleisch war, in der ganzen Konsequenz verfolgte, war sein Christozentrismus eschatologisch akzentuiert. Er blickt nicht auf Schöpfung und Sündenfall zurück, sondern auf die neue Kreatur, den neuen Menschen. Was im künftigen Äon als Sein dem Menschen verheißen ist, das ist mehr, das ist anders als das, was Adam vor dem Fall besessen hat. Von hier aus ist er einmal spielerisch in die Nähe der Theosophie Böhmes geraten und hat diese Linien nach rückwärts gezogen, *„prozediert von Ende her"*.

„Doch kann uns kein Mensch verdenken, wenn sich ein Mann mehr aus der Hütte und aus der Interims-Beschäftigung herauszukommen sehnt, weil sie ihm nicht naturell ist." [78] „Darnach muß er einem Geduld und Gnade geben, daß man sich in den Zwischen-Stand getrost schicken kann und kanns auswarten: aber man erinnerts ihm, nur, daß ers nicht vergessen soll; ich bin dazu geschaffen, in seinem Arm zu schlafen, ich werd' erleben, daß alle Mannsgebärden verschwinden vor der Jesus-Ehe und Brautgebärden werden." [79]

Steht nicht die ganze teleologisch gerichtete Theologie und Frömmigkeit bei Zinzendorf unter dem Vorzeichen einer Eschatologie? Findet nicht vielleicht die *eschatologische Bestimmtheit der gräflichen Theologie* ihren Höhepunkt, ihre stärkste Ausdruckskraft in seiner Ehe-Religion, die eben alle Aspekte bei ihr vereinigt? Zinzendorf hat nie zusammenhängend von der Eschatologie gesprochen oder ein systematisches Lehrstück darüber ausgebildet. Solche nachträglichen Versuche müssen notwendigerweise scheitern. Aber diese eschato-

---

[76] Gösta Hök, Zinzendorfs Begriff der Religion, 1948, operiert z. B. S. 31 ff. mit den von Zinzendorf verwendeten Begriffen fides implicita und fides explicita im Sinne der dogmengeschichtlichen Begriffsbildung, hat aber die andere Begriffsfüllung bei Zinzendorf, Neun Londoner Reden (1746) S. 62 nicht beachtet. Das Ergebnis sind völlig falsche Analysen auch S. 75—83.

[77] Beyreuther, Der junge Zinzendorf, 1957, S. 53 ff.

[78] Ehechor-Reden 302. [79] s. o. 298.

logische Grundfärbung seiner theologia crucis durchdringt seine ganze Theologie und Frömmigkeit. Vom Chiliasmus crassus hat er nie etwas wissen wollen. Die Fragen der Apokalyptik mit dem mathematischen Berechnungssystem Joh. Albrecht Bengels hat er entschieden abgelehnt. Bekannt ist die dramatische Auseinandersetzung im persönlichen Gespräch mit Joh. Albrecht Bengel. Hier sah Zinzendorf zu stark die ganzen exegetischen Schwierigkeiten. „Wie kann nur ein Mensch daraus klug werden, wer kann nur die Zerstörung Jerusalems und den jüngsten Tag auseinanderhalten?“ [80] Dafür kann bei Zinzendorf nachgewiesen werden, daß Ausdrücke wie Lamm und Seitenwunde, die Hauptanliegen seiner Theologie wie Christozentrismus, Rechtfertigung und Heiligung u.a. eschatologisch ausgerichtet sind. Die eschatologische Bestimmtheit seiner Ehe-Religion wie überhaupt seiner Bildersprache haben wir einsichtig genug gemacht.

Folgerichtig ist auch *das ganze Gemeinleben* der Brüder *eschatologisch bestimmt*. Wir haben das nur kurz anzudeuten. Die obere Welt ist für Zinzendorf die eigentliche. Er konnte in die Gemeinversammlung eintreten und von den Anwesenden reden als von den Toten und von jenen, deren Leiber auf dem Gottesacker ruhten, als den eigentlich Lebenden. So eng wurde die Verbindung mit der oberen Gemeine aufgefaßt, daß man sich als die *eine* Gemeine Jesu Christi wußte. Wenn ein Gemeineglied, ein erlöster Sünder heimgeht, ists ein Gehen durch einen Vorhang zur oberen Gemeine. So naiv-unmittelbar ist dieses Gehen aufgefaßt worden, daß man von einem Bruder, der an einem Festtag der Gemeine die Augen schloß, als „Deputierter des Festes zur oberen Gemeine“ sprach. Zinzendorf hat z.B. den Lebenslauf von Christian David nach dessen Heimgang mit den Worten eingeleitet: „Nun, diesen Monat haben wir auch unseren ehrwürdigen Christian David hinaufgeliefert.“ [81]

Das gottesdienstliche Leben ist *vom Eschaton mitgeprägt*. Wenn seit 1748 der Liturg und seine Gehilfen beim Abendmahl in einem weißen Kleid erscheinen, ist das verstanden als das weiße Gewand der Überwinder in der vollendeten Gemeine wie zugleich als Sterbekleid. Der Gottesacker zeugt auch von dieser eschatologischen Bestimmtheit. Er wird als Garten angelegt mit den einzelnen Beeten, in die das Korn der Verwesung eingesenkt wird.

In den Gemeinesälen symbolisieren die Choremporen den höheren Chor der Vollendeten. Während der Konferenzen befand sich ein leerer Stuhl im Versammlungssaal, welcher auf den Christus hinweisen sollte, der mitten unter ihnen gegenwärtig zu sein verheißen und der seine Gemeine nie mehr lassen wird, der aber der Kommende ist. Wilhelm Bettermann hat sehr eindrücklich darauf hingewiesen, daß trotz dieser hochgespannten eschatologischen Grundstimmung Visionen, Ekstasen und laute Ausbrüche des Enthusiasmus nicht an der Tagesordnung gewesen sind. Nichts dergleichen ist selbst in der Sichtungszeit zu bemerken, als die Wogen einer Feierstimmung hochgingen und es in der

[80] Zinzendorf, 21 Discourse über die Augsburgische Konfession (1748) 205.
[81] JHD 1751, 17. Beilage, Bettermann 130.

Gemeine zur schwärmerischen Verwischung der Grenze zwischen einer unio gratiosa mit einer unio gloriosa in wenigen besonderen Stunden kam[82]. Auch dann noch lag über diesen Augenblicken wie in den Gottesdiensten und Liebesmahlen ohne Zahl ein heiliger Schauer und die Dämpfung durch das „Kyrie eleison“[83].

Diese eschatologisch gestimmte Gemeinfrömmigkeit, ja Zinzendorfs ganze Theologie ist wesentlich an *Johannes* orientiert. „Er hats am nächsten getroffen.“[84] Aus der Offenbarung stammen die Bilder von der oberen Gemeine. In ihr ist der Glaube „ein Systema von Sachen, die man erst kriegen soll“[85]. Entscheidend prägt den Grafen die Eschatologie des Johannesevangeliums. Die Apokalyptik und der Chiliasmus im damaligen Pietismus werden abgelehnt. An die Stelle des Chiliasmus tritt das Wissen um die besondere Stunde in der Heilsgeschichte, welche die Christenheit zur Erfüllung des letzten Testamentes in *Johannes 17* hindrängt. Die Sammlung der verstreuten Kinder Gottes nicht in einer Superkirche bzw. Supergemeine, sondern in provisorischen Veranstaltungen gehört zum Kennzeichen letzter Zeiten, in die nach Zinzendorfs Überzeugung die Christenheit bereits eingetreten ist. In diesen provisorischen Kundgebungen, aus denen der einzelne Christ wieder in das bergende Haus seiner Konfessionskirche zurückgeht, um in ihr als Christuszeuge zu wirken, sollen die Kinder Gottes einander in der theologia crucis stärken und den Konfessionshaß ablegen. Ihre Bekundung einer Brüderlichkeit darf dann zu gemeinsamen diakonischen und missionarischen Diensten führen[86]. Wesentlich ist also, daß auch in der philadelphischen Frage der Gedanke des Improvisierens, des Interimistischen, des Provisoriums zwischen Paradies und Endvollendung wie in der Ehe-Religion durchgängig ist und den unlöslichen Bezug auf die Eschatologie erweist.

Zinzendorf ist hier auch durch *die Zeitdiagnose*, zu der er geführt wird, bedrängt. Ihr ist nach Zinzendorfs Überzeugung nur unter dem eschatologischen Blickpunkt standzuhalten. „Das ist die große Stunde der Versuchung, wenn einmal die Zeit sein wird, da man sich in den Religionen (d.h. Konfessionskirchen) durchgängig schämen wird, vom Heiland zu reden, und dazu läßt es sich gar ordentlich an.“[87] Die einzelnen Etappen sieht Zinzendorf bereits vor sich. Man wird sich nach anderen Postillen umsehen, der Perikopenzwang wird aufgehoben werden „und es wieder freigegeben wird, über selbst gewählte Texte zu predigen. Wenn darnach eine schöne Predigt soll gehalten werden von der Moral . . ., so wird der Superintendent oder Pastor predigen und wenn eine Passionspredigt oder eine Predigt von des Heilands Geburt zu halten ist, so wird ein Student predigen. Wenn die Leute das werden gewohnt werden, so

---

[82] s.o. [83] s.o.

[84] Bettermann 167 (Zuverläss. Nachrichten (1748) S.6.

[85] Gemeinreden I, 145.

[86] Beyreuther, Der junge Zinzendorf, 54; Sigurd Nielsen, Der Toleranzgedanke bei Zinzendorf, Hamburg o.J.

[87] 21 Discourse 111.

wird niemand als die alten Weiber in die Christtags- und Passionspredigten gehen ..."[88] Zinzendorf spricht davon, daß das Evangelium in Europa ganz verstummen und dann nach Amerika und Asien auswandern wird[89].

Nur in diesem Zusammenhang einer Schau, deren *prophetische Eindringlichkeit* nicht zu übersehen ist, wird auch der sogenannte *„Gemeinechiliasmus"* theologisch richtig interpretiert. Zinzendorf spricht davon, daß es in der lutherischen, in der reformierten Kirche, selbst in der Kirche von England, wenn dort die theologia crucis in einer Verkündigung laut wird, sofort heißt: Das ist ein Herrnhuter[90]. In dieser Situation ist die Gemeine in der alten und neuen Welt zum unentwegten Zeugnis der Bluttheologie gerufen und bedarf dazu besonderer Ausrüstung und Nähe ihres Herrn. Sie ist der Gemeine gegeben, denn Christus ist bereits *„in silentio et pleura"* bei ihr, wie damals in den vierzig Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt. Wie damals die Welt kaum etwas davon wahrnahm, so vollzieht sich dies nach Zinzendorfs Ansicht auch in seinen Tagen. *Nur in diesem Sinn,* nur in dieser Beziehung, darf sich die Gemeine inmitten einer Christenheit, in der in erschreckender Weise die Kreuzespredigt verstummt, *als Prototyp der endzeitlichen Gemeinde verstehen.* Dahinter zeigt sich beim Grafen eine gesteigerte Erwartung einer nicht zu fernen Parusie des Herrn. So vermag Zinzendorf in einer Ansprache am Beginn des Jahres 1750, in einer Zeit, in der die Aufklärung schon das große Wort führt, im Blick auf die folgenden fünfzig Jahre davon zu sprechen, daß innerhalb dieses Zeitraumes wohl die meisten seiner Zuhörer heimgerufen werden, wenn dieses Heimgehen nicht der Heiland „durch seine Ankunft unterbricht"[91].

Die aus den Zeitverhältnissen erwachsene Krisenstimmung, die sich bei dem hellwachen Genie Zinzendorf ausspricht, verstärkt das *Bewußtsein des Provisorischen, des Interimscharakters der menschlichen, d.h. auch der christlichen Existenz, der kirchlichen Situation, der Missionspraxis, der ganzen Geschichte überhaupt*[92]. Von da aus sind wir nicht in der Lage, das aus Zinzendorf herauszulesen bzw. hineinzuinterpretieren, was auf seine Weise Eberhard und jetzt Leiv Aalen unternommen haben[93]. Zinzendorfs Theologie paßt sich an, der Graf reagiert auf alle geschichtlichen Wandlungen, er spricht die Sprache der Zeit. Auch den Sehnsüchtigen und den heimlichen Idealen seiner Gegenwart kommt er weit entgegen. Seine denkerische Kraft weicht vor keinem Problem zurück. Überall schmiegt er sich an, denn er weiß, daß wie das Wort Fleisch geworden ist, so auch das Evangelium eingeht in die Zeit und doch Evangelium bleibt. Die Theologie ist ihm dem Vogelflug gleich, sie ist nach allen Seiten stets unterwegs und stößt mit der theologia crucis hinein in alle konkreten Bezüge.

Nicht zu leugnen ist bei Zinzendorf die Gefahr eines Abgleitens, auch in die Linie von Natur und Gnade, aber doch nur als Gefahr! Aber es ist nicht zu

[88] s.o. 112. [89] Zeister Reden 189. [90] 21 Discourse 111.
[91] Gemeinreden II, 334, JHD 1.XII.1751, Bettermann 125.
[92] Beyreuther, Zinzendorf über Mission und Kirche, in: Ev. Missionszeitschrift 1960, H. 3/4.
[93] Samuel Eberhard, Kreuzestheologie, 1937, 215; Aalen, Kirche und Mission, 280; Aalen, Die Theologie des Grafen, 238.

übersehen, daß Zinzendorf alle Sicherungen unternimmt, um bei seinem Theologisieren nicht die Rechtfertigungslehre zu verdunkeln. Wir fassen zusammen. *Ehe-Religion, Eheauffassung und Eschatologie verbinden sich bei dem Grafen unlöslich.* Eins greift ins andere über. Er bedarf hier prinzipiell keinerlei Stützung durch eine „ungebrochen einheitliche Schau von Schöpfung, Sünde und Erlösung". Der Versuch Aalens, der viel über Zinzendorf nachgedacht hat, ihn anders zu interpretieren, scheitert daran, daß er einzelne schillernde Aussagen Zinzendorfs aus dem Gesamtgefüge isoliert und sie in ein dem Grafen fremdes Schema hineinzupressen sucht.

IV

Den entscheidenden Einwand haben wir dabei noch nicht einmal vorgelegt, der den lutherischen Grundzug der gräflichen Ehe-Religion belegt. Diese *Ehe-Religion entwickelt sich ganz eindeutig aus der Lehre von der unio mystica der lutherischen Orthodoxie und verläßt sie an keinem entscheidenden Punkt.* Ihre Hauptlinien werden eingehalten. Das gilt sowohl hinsichtlich ihrer negativen Abgrenzung wie auch ihrer positiven Entfaltung.

Die großen Unterschiede zur mittelalterlichen Mystik fallen sofort in die Augen. Die Lehre von dem *Seelenfünklein,* von der Gottebenbildlichkeit, wie sie dort aufgefaßt wird, ist bei Zinzendorf nicht nachweisbar. Er spricht nie von dem Seelenfünklein als dem Göttlichen im Menschen, das ihm anerschaffen sei und weder durch den Fall noch durch den Satan berührt werden könne, sondern nur schlafe und wiedererweckt werden müsse. Hier hält er die Linie der lutherischen unio-mystica-Lehre ein. Das gilt auch für die Frage einer Verschmelzungsmystik, für die wir einige Beispiele seiner entschlossenen Abwehr bereits angeführt haben[94].

Daß Zinzendorf in der *Zeit vor 1734* eine gewisse Unsicherheit gezeigt hat, ist unbestreitbar. Aber in zunehmendem Maße scheidet er mystische Bestandteile aus, und wenn er sie weiterführt, prägt er sie im lutherischen Sinn um. So verwendet er den *Begriff „Trockenheit"* und biegt ihn in eine *„Zuchttrockenheit"* um, die der Christ benötigt, weil er immer wieder in der Versuchung steht, neben der Gnade noch eine eigene Gerechtigkeit herauszuputzen. Trockenheit wird hier zu einer Amtsausstattung, die freimachen soll von der Unart, ständig den Puls der eigenen Gefühle zu messen. Die Heilsgewißheit ist von den schwankenden Gefühlen unabhängig[95].

Der enge Zusammenhang mit der lutherischen unio-mystica-Lehre zeigt sich in der gleichen *biblischen Verwurzelung* in Epheser 5,32 und vor allem auch der johanneischen Belege. Der Ton liegt hier wie dort auf der unio. Die unio zwischen Gott und Mensch wird geschenkt, sie ist eine Gnadengabe, sie kann niemals durch eine psychologische Technik erworben werden. Entscheidend dabei ist, daß diese Einung zwischen Gott und Mensch ein Glaubensfaktum ist,

[94] s. o. Anmerkung 75.
[95] Brüdergesangbuch XI. Anhang, Lied Nr. 1753.

das wider allen Augenschein in einer Welt, in der Sünde und Tod, Leid und Dunkelheiten herrschen, immer wieder geglaubt werden muß[96].

Gewiß ist diese Sache des Glaubens etwas, was den ganzen Menschen erfaßt bis in die Tiefen seines Personseins, seines Herzens und seiner Gemütskräfte. Die psychologische Auswirkung des In-Christo-Seins hat auch Luther frei und klar betont[97]. In Zinzendorfs Liedern ist nicht immer eine gewisse schwüle Luft vermieden, aber das Schmecken der unio ist Geschenk, niemals Ziel und keinesfalls die Basis der unio.

Zinzendorf sucht nicht Genüsse! Sein Lebensweg und seine Lebensleistung wie die der Gemeine belegen, wie beides bei ihnen zur Einheit wurde: charis und apostole! Eine sich selbst genießende Liebe zum himmlischen Bräutigam ist nicht nachweisbar. Die unio mystica wird *nicht abseits der Gnadenmittel* erstrebt. Die Einheit mit Christus ist nur möglich kraft der *Gliedschaft am Leibe Christi.* Die Korrespondenz zwischen Ehe-Religion und der Tauf- wie der Abendmahlslehre ist bei Zinzendorf unlöslich. Viele seiner Ehechor-Reden dienen der Vorbereitung zum Abendmahl. Der Gedanke der unio mystica wird durch das Abendmahl immer neu belebt. Schwierigkeiten in brüderischen Ehen hängen nach Zinzendorfs Verständnis unmittelbar mit einem Ermatten der Abendmahlsfreudigkeit zusammen[98]. Überhaupt wird die Einwohnung Gottes wie bei Luther und in der lutherischen unio-mystica-Lehre zum stärksten Antrieb sittlicher activitas[99].

Nicht nur in negativer Abwehr offensichtlicher Gefährdungen der unio-mystica-Lehre bleibt Zinzendorf dicht bei der lutherischen Orthodoxie. Das gilt gleichermaßen auch bei der positiven Entfaltung derselben. Eine unio mystica gibt es für den Grafen niemals abseits von Wort und Sakrament, darum nur *innerhalb der Gemeine.* Sie ist und bleibt an die Gnadenmittel gebunden. Ein gemeinschaftszersetzender Individualismus vermag nicht aufzukommen. Die Brüdergemeine, die mit ihrem intensiven Gemeinschaftsleben und dem reichgegliederten Ämteraufbau ein Novum im 18. Jahrhundert bedeutet hat, ist hier in sich selbst ein Beweis.

Grundlegend bleibt für Zinzendorf die activitas des Herrn. Es gibt *keine Seelentechnik.* Auch in den Jahren vor 1734, wo der Graf naiv die Seelenstufenleiter der Mystik zur Einübung des Glaubens, ja der unio mystica praktiziert und empfiehlt, ist zuletzt nicht der Fromme der Tätige, sondern der heilige Geist führt ihn gewöhnlich in dieser Stufenform. Die Seele hat auf dem aufgezeigten Weg nur mitzugehen und sich nicht zu sträuben[100].

Der Herr macht Wohnung, er tritt, wo zwei oder drei in seinem Namen zusammenkommen, mitten unter sie, d.h. auch in der Ehe. Die gratiosa Dei apud

---

[96] Gemeinreden I, 118.

[97] Werner Elert, Morphologie des Luthertums, I, 148 (1931).

[98] Ehechor-Reden 207 u.a., Londoner Schriften I, 181 ff.: „Die Gemeinschaft mit Christus isoliert nicht vom Bruder."

[99] s.o. Anmerkung 97.

[100] Otto Uttendörfer, Zinzendorf und die Mystik, Berlin o. J., 101 ff.

fideles praesentia, die Vereinigung einer gläubigen Seele, eines gläubigen Ehepaares mit dem Herrn, dem sie in allen Funktionen ihres Ehelebens zu eigen sein will, die Vereinigung einer Gemeine im Gottesdienst mit ihrem Herrn, alles besteht auf der gleichen Faktizität der inhabitatio Dei apud fideles. Die lutherische Orthodoxie, auf Luther fußend, hat hier nicht anders gelehrt.

Das Verlangen, eine *geschlossene Lehre* über die unio mystica vorzulegen, hat der Graf nicht besessen. Ob die Einheit bzw. Einung operativ oder substantiell-essential oder auf beiderlei Art zustande kommt, bewegt Zinzendorf nicht. Hier zeigt sich seine ausgesprochene Scheu vor rationalen und d. h. für ihn vordergründigen Erklärungen bei offensichtlichen Glaubensmysterien, zu denen er die unio-mystica-Lehre rechnete. Diese Aussagen bleiben im Raum menschlicher Aussagemöglichkeiten, die niemals metaphysisches Gewicht erlangen.

Zinzendorf hat die Inkarnation Christi so stark betont, sein Kommen ins Fleisch, weil nur allein hier Gott zu fassen ist. Mit diesem Christozentrismus meinte er allein jene falsche natürliche Religion abzuwehren, die nach metaphysischen, d. h. nach Seinsaussagen, über Gott zu gelangen strebt. Um Gott zu erkennen, besteht nur eine Möglichkeit, Sünder zu werden. Nicht im unverbindlichen Denkakt, allein in existentieller Entscheidung, die den ganzen Menschen trifft, kommt es zur Gottesbegegnung. Seinsaussagen über Gott entlarven sich als Fluchtversuche in eine unerlaubte Verobjektivierung einer Beziehung, die immer nur persönlich und bei der Gott Subjekt ist.

Ein *Vergleich mit Philipp Nicolai*, der unter den frühen Vertretern der lutherischen Orthodoxie eine reich entfaltete unio-mystica-Lehre vorträgt, ist bei unserem Thema unumgänglich. Schon Werner Elert hat auf den überraschenden Tatbestand hingewiesen, daß Nicolai dabei *seitenlang Augustin zitiert*, nachdem er die einzelnen Punkte dieser Lehre entwickelt hat. Nach dem Schriftbeweis fügt er die Frage hinzu: „Was sagen die heiligen Väter hiezu?" Diese Frage bleibt konstant. Auch Luther wird dazu befragt und die Bekenntnisschriften werden herangezogen[101].

Nicolai stellt für den Urstand zusammen seine eigene Aussage, daß Gottes „Ebenbild dem ersten Menschen durch die Schöpfung eingepflanzet inwendig anders nicht als eine vollkommene Gegenliebe mußt gewesen sein, welche aus dem Menschen als aus einem hellen Spiegel gegen dem holdseligsten Anblick und Antlitz Gottes ein hellen Widerblick oder Gegenschein gegeben habe" und den Satz Augustins: „Die Liebe Gottes gebiert der Seelen Gegenliebe ... Und weil der Liebhaber anders nit will, denn daß er geliebet werde, so sind diejenigen selig, die ihn liebhaben." [102]

Mit voller Zustimmung zitiert Nicolai Augustin u. a. noch wie folgt: „Haben also die zwo Liebe nämlich, die unendliche Göttliche Liebe und das Ebenbild solcher Liebe, die heilige erschaffene und der menschlichen Natur eingepflanzte

---

[101] Philipp Nicolai, Teutsche Schriften, hrsg. von G. Dedekenn, Hamburg 1617, II. Band, dazu Elert, S. 142.

[102] s. o. S. 45 rechte Spalte und S. 44 rechte Spalte.

Liebe, sich geherzt und geküsset und sehr freundlich umfangen. Darnach also sie beide, Gott und der Mensch, sehr lieblich und inbrünstiglich von Liebe gegeneinander brannten ..., also daß der Mensch mit Leib und Seele nicht sein eigen war, sondern Gottes Eigentum, Gottes Tempel, Gottes Palast und Behausung."[103]

Von der geistlichen Vereinigung der Christen mit Gott spricht Nicolai, daß er „durch Jesum Christum, unsern Mittler und Heiland wierumb tut wohnen und ist mit ihm etlichemaßen wie eine Massa und in Christo so stark vereinigt, daß sie keine Gewalt mag voneinander trennen."[104] Wieder wird vor allem Augustin zustimmend zitiert. Das geschieht ganz sorglos, obwohl bei diesem der Hintergrund einer Kadenz zwischen Natur und Gnade durchschimmert.

Nicolai spricht in diesem Zusammenhang auch davon, daß der heilige Geist „von der Taufe bis in den Tod immer daran bauet und zu bauen hat". Das himmlische Bild ist „in uns nicht vollkommen, bis wir mit Ablegung des sündlichen Leibes durch den Tod zum himmlischen Vaterland hindurchgedrungen sind" und dann „der alte Bund der Liebe und Gegenliebe zwischen Gott und uns ... vollkömmlich erneuert sein wird" und „die ganze heilige Dreifaltigkeit in uns als ihrem auserwählten Tempel wiederum residiere und wohne"[105]. *Der Ausblick zum Eschaton krönt die ganze unio-mystica-Lehre.* Aber auch hier setzt er unter Verwendung von Worten Augustins im Anschluß an den folgenden Satz die klare Grenze: „Gleich wie Gott und Mensch in Christo persönlich vereinigt sind ohn alle Veränderung und Vermischung der Naturen, so gehets auch mit der geistlichen Vereinigung zu!"[106]

Uns fällt eine Sorglosigkeit dieses harten lutherischen Polemikers bei der Verwendung Augustins auf. Sie ist ohne Gefahr möglich, weil für diese frühen Vertreter der lutherischen Orthodoxie *die Rechtfertigungslehre,* die Tatsache sola gratia die selbstverständliche Mitte ihrer ganzen Theologie ist und bleibt. *Sie wird immer mitgedacht,* auch wo sie in Thesis oder Antithesis eben nicht ausgesprochen wird! Man lebt in ihr so selbstverständlich, daß alles diese Färbung empfängt, was eine andere Grundtönung zu haben scheint. Erst spätere Generationen haben den peinlichen rechthaberischen Ton angenommen und sich durch jede andere Aussage, die sich nicht voll mit der ihrigen deckt, bedroht gefühlt.

Weil diese „Erztheologen" wie Philipp Nicolai, Johann Gerhard, auch Paul Gerhard, die miteinander in einer Linie stehen, die *Rechtfertigung in der Tiefe ihrer ganzen Persönlichkeit erfahren* haben, darum haben sie dieselbe mit allen Mitteln auch im Aufbau des ordo salutis verteidigt, sie aber auch ausgelebt in der Fülle der Spannungen, im Glauben und Lieben, im Beten und Denken, in Werk und Gesinnung. Der Glaube und die Liebe gehören bei ihnen dem Herrn. Sie waren „Lehr- und Lebensmeister des unverfälschten Luthertums". Die

[103] s. o. S. 47 rechte Sp.
[104] s. o. S. 86 linke Sp.
[105] s. o.
[106] s. o. S. 87 rechte Sp.

„Meditationes Sacrae", die Erbauungsbücher zu schreiben aus der Kraft des Gebetes und der Liebe war ihnen Anliegen wie eine Riesengelehrsamkeit. Als Vollmenschen des Barocks, von ungemeiner Vitalität beseelt, lebten sie in einer Fülle, die mehr als eine rein denkerische Existenz bedeutete[108].

Zinzendorf, viel stärker noch als jene frühen Vertreter lutherischer Orthodoxie im vollen Strom des europäischen Mystizismus stehend, der auch sein Seelentum mitprägt, bleibt, ohne daß er bewußt anzuknüpfen suchte, in ihrer Linie. Es ist die gleiche Sorglosigkeit, die meint, daß nicht jedes Wort Augustins bzw. des theologischen Untergrundes und Lebensgefühles sofort einer Giftprobe unterzogen werden muß, sondern im Lichte der theologia crucis recht ausgelegt wird, weil man *hier nicht unsicher ist.* Eine Motivforschung, die zu inquisitorisch vorgeht und den Atem damaliger Geschlechter nicht mehr spürt, die Geschichte in ihrer Kompliziertheit und ihrem Komplexcharakter nicht stets vor Augen behält, geht dann leicht in die Irre und vollzieht theologische Zerrungen.

Der *Unterschied zwischen Zinzendorf und der lutherischen Orthodoxie* bzw. zwischen dem Grafen und Luther wird damit nicht verwischt. Wenn Luther spricht: „Gott ist mein sponsus. Deus will mich zur braud", so umfaßt diese Aussage den dreieinigen Gott. Zinzendorf hält sich an die eine Person der Trinität in radikaler Ausschließlichkeit. Christus ist für ihn das uns zugewandte Antlitz Gottes, nur an Christus kann er sich anklammern. Darin erhellt sich uns die innere Not eines Zeitalters, in welchem die stürmisch vorwärtsdrängende Naturwissenschaft die beiden Unendlichkeiten der Mikrophysik und der Kosmik aufreißt. Hier wird der Zugang zu der altväterischen Zutraulichkeit zum Vatergott Jesu Christi weithin schon verschüttet. Der Abgrund der Majestät Gottes, seine Unendlichkeit und Allmacht bewirken bei Zinzendorf ein elementares Abstands- ja Furchtgefühl. „Ihr Menschen kommt herbei und seht die zugedeckten Abgrundschlünde, die eingehüllte Majestät in Jesu, dem geringen Kinde."[109] Nichts anderes vermag er seinen Zeitgenossen zuzurufen. Unter einem ganz anderen Aspekt als bei Luther, der den richtenden Gott fürchtet, flieht Zinzendorf zu Christus und verbirgt sich bei ihm vor den „Abgrundschlünden" und der unverhüllten Majestät des ewigen Gottes. In ihm spricht ein moderner Mensch in einer neuen Bewußtseinssphäre.

Zinzendorf erweist sich in der unio-mystica-Lehre bereits als *ein Nachzügler,* denn ihre volle Ausbildung und ihr Höhepunkt liegen noch im 17. Jahrhundert. Sie ist inzwischen den letzten Vertretern der alten Orthodoxie wie einem Valentin Ernst Löscher schon eine, wenn nicht falsche aber doch unglückliche Lehrausbildung[110], die in seiner Zeit in der Hochflut mystizistischer Strömungen zu ertrinken droht. So verblüht auch nach Zinzendorfs Tod die ihm originale

---

[108] s. o.

[109] Zinzendorf, Teutsche Gedichte (1725) S. 106 ff.

[110] Elert 135 ff.; Friedrich Kalb, Die Lehre vom Kultus der luth. Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1959, 138 ff.

Form der Ehe-Religion in ihrer zeitbedingten Ausprägung, die zugleich den Stempel einer originellen und eigenwüchsigen christlichen Persönlichkeit trägt, deren es nicht viele gibt. Die Form verblich, die Sache ist geblieben. Zinzendorfs eigentümliche Ausprägung und Zuspitzung der Theologie und Frömmigkeit in der Ehe-Religion aber erweist sich als auf lutherischem Boden gewachsen und nicht als ein Fremdgewächs aus augustinischer Metaphysik. Die eschatologische Bestimmtheit der Theologie Zinzendorfs, die ihren stärksten Ausdruck eben in dieser Ehe-Religion empfängt, bleibt damit innerhalb des Luthertums. Denn hier ist *das zentrale Anliegen der reformatorischen Theologie gewahrt*, daß der Mensch, das „Ich vor Gott" gerade in seiner geschichtlichen Daseinsstruktur nur christologisch erfaßt werden kann. Christologisch aber heißt, daß Christus als „Person" des „neuen Menschen" sozusagen das „Prinzip" seines echten geschichtlichen Daseins darstellt[111].

Daß es im gräflichen Theologisieren wilde Seitentriebe gegeben hat, ist unbestritten. Für das, was er im trotzigen Aufbegehren gegen bissige Gegner einmal aussprach, hat er genug büßen müssen: „Wir haben es in Europa so weit gebracht, daß wir eine ganz neue Sprache haben."[112] In ihr fehlen die evangeliumsfremden Akzente nicht. Sie aufzuzeigen wird immer eine nötige Aufgabe bei der Darstellung Zinzendorfs bleiben müssen, aber sie betrifft nicht die Wurzeln seiner Theologie.

---

[111] Ernst Wolf, Politia Christi, Das Problem der Sozialethik im Luthertum, in: Peregrinatio, Studien zur reformatorischen Theologie, 1954, 241.
[112] Büd. Sammlg. III, 245.

Die Königsherrschaft Jesu Christi und die lutherische Zweireichelehre

Von Franz Lau

Im Jahre 1958 sind als Heft der Schriftenreihe Theologische Existenz heute (Nr. 64) zwei Aufsätze erschienen — die Verfasser sind Werner *Schmauch* und Ernst *Wolf*—, die unter die gemeinsame Überschrift gestellt sind: „Königsherrschaft Christi. Der Christ im Staate"[1]. Bei beiden Aufsätzen handelt es sich um den Abdruck von Vorträgen, die in der Zeit vom 14.—16. Oktober 1957 in Wuppertal bei einem Treffen von Gliedern der Kirchlichen Bruderschaften gehalten worden sind. In das Heft ist als Anhang u. a. ein Kurzbericht über die Aussprache aufgenommen worden, die sich an die Vorträge, namentlich den von Ernst Wolf, angeschlossen hat. In dem Kurzbericht fällt besonders in die Augen der Satz: „Es bestand ferner Bereitschaft, die *Lehre von den beiden Reichen* vorläufig zu suspendieren."[2] Mit dem Thema des Wolfschen Vortrages („Die *Königsherrschaft Christi* und der Staat") einerseits und der Absage an die Lehre von den beiden Reichen ist das Problem, über das hier zu handeln ist, ziemlich deutlich bezeichnet. Die lutherische Kirche hat lange Zeit hindurch eine Staatslehre vertreten, die unter der Bezeichnung „Lehre von den beiden Reichen" bekannt geworden ist. Ihr wird jetzt der Abschied gegeben von einer bestimmten Gruppe evangelischer Theologen — aber vielleicht ist über deren Kreis hinaus Neigung vorhanden, das gleiche zu tun. An die Stelle der Lehre von den zwei Reichen wird eine Staatslehre gesetzt — oder genauer gesagt: eine Belehrung des Christen aus Gottes Wort über seine Existenz im Staat —, die an der Königsherrschaft Jesu Christi ausgerichtet ist und ihren Skopus darin hat, den Jünger Jesu zu weisen, daß er und wie er als Staatsbürger das königliche Gebot seines *einen* Herrn, neben dem er keinen anderen hat, gehorsam erfüllen soll.

Die Absage, die an die lutherische Zweireichelehre erteilt wird, ist freilich nicht durchgehend als eine absolute und definitive Absage formuliert. *Vorläufig* soll die Lehre von den beiden Reichen suspendiert werden. In der Ethik von Alfred *de Quervain* heißt es: „Wir haben ... darauf achtzugeben, daß Luthers Lehre von den zwei Reichen ... nicht zu einem der Verantwortung im Glauben baren Nebeneinanderleben von Staat und Kirche führe. Wir haben uns davor zu hüten, daß der Christ nicht zwei Herren diene."[3] Das heißt doch: Ob die lutherische Zweireichelehre heute gänzlich unbrauchbar ist und völlig abgetan werden muß, ist noch nicht ausgemacht. Sie müßte, wenn sie

[1] Kaiser, München 1958. 70 S.
[2] A.a.O. 62.
[3] Alfred de Quervain, Kirche, Volk und Staat. Ethik II. 1. Halbband. Evang. Verlag AG., Zollikon-Zürich 1945, 191.

noch brauchbar bleiben sollte, so uminterpretiert werden, daß die Königsherrschaft Christi in ihr zu ihrem vollen Rechte kommt und daß die Lehre von den beiden Reichen unbeschadet ihres Namens zu einer Lehre von der Herrschaft des einen Königs Christus über alle Reiche und Bereiche dieser Welt wird. Die Frage, ob eine wirkliche Uminterpretation bzw. Verwandlung der Lehre nötig ist oder ob sie nur in ihrer ursprünglichen Meinung richtig verstanden werden muß, um ein Zeugnis von der Herrschaft des einen Königs Jesus Christus zu sein, wird verschieden beantwortet werden. Gottfried *Forck* hat in seiner Dissertation[4] und in abgekürzter Gestalt in einem in Kerygma und Dogma veröffentlichten Aufsatz[5] sich um den Nachweis bemüht, daß die Lehre, die sowohl das Handeln des Christen als Person als auch sein Handeln als staatlicher Amtsträger am Liebesgebot orientiert, durch das Christus seine Herrschaft in beiden Reichen ausübe, von vornherein als eine Lehre von der Herrschaft des einen Herrn Jesus Christus über zwei Reiche, in denen nur in je anderer Weise das Liebesgebot zu erfüllen und als Mittel der Herrschaft Christi zu brauchen ist, gemeint ist. Jedenfalls: der Staat muß von der Königsherrschaft Jesu Christi her verstanden werden, und es ist eine zweitrangige Frage, ob sich dann, wenn das geschieht, das Schema von den beiden Reichen noch als brauchbar erweist oder nicht.

Im allgemeinen wird man sagen können, daß zur Zeit die lutherische Staatslehre und eine Staatslehre, die — nicht immer unter Beifall derer, die sie vertreten — als christokratisch oder christomonistisch bezeichnet zu werden pflegt, miteinander im Streite liegen. Die Alternative Christokratie oder Lehre von den beiden Reichen ist konfessionell pointiert. Der Lutheraner, der zu dem Thema das Wort ergreift, gilt von vornherein als zu uneingeschränkter Verteidigung von Luthers Lehre entschlossen (*Gollwitzer* gegen Lau[6]; vgl. ferner die Kritiker an Gunnar *Hillerdals* „Gehorsam gegen Gott und Menschen"[7]); der christokratischen Staatslehre wird, allerdings wohl nur bedingt mit Recht, reformierte Herkunft nachgesagt. Leider ist die Kontroverse obendrein hintergründig auf den Kirchenkampf der Jahre 1933 ff. hin. Obwohl *Künneth* in der Auseinandersetzung mit der lutherischen Staatslehre seit dem Erscheinen seines Werkes „Politik zwischen Dämon und Gott"[8] nicht gut übergangen werden kann, sehen viele in der lutherischen Staatslehre bzw. der Lehre von den beiden

---

[4] Gottfried Forck, Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther. Evang. Verlagsanstalt, Berlin o. J. (1959).

[5] Gottfried Forck, Die Königsherrschaft Christi und das Handeln des Christen in den weltlichen Ordnungen nach Luther, Kerygma und Dogma 3 (1957), 23—52.

[6] Helmut Gollwitzer, Die christliche Gemeinde in der politischen Welt, Mohr, Tübingen 1954, 15.

[7] Gunnar Hillerdal, Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1955. — Vgl. dazu etwa Johannes Heckel: Fragen und Antworten zu der Schrift von Gunnar Hillerdal. Zs. f. evang. Kirchenrecht 4 (1955), 253—265.

[8] Walter Künneth, Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1954.

Reichen eine der Wurzeln des Versagens des deutschen Luthertums gegenüber dem Faschismus.

Auch abgesehen von diesen Hintergründigkeiten ist es so, daß die lutherische Position (die Abkürzung sei erlaubt) in der Kontroverse außerordentlich ungünstig ist. Der Gedanke der Königsherrschaft Christi hat für weite Kreise in der heutigen Christenheit etwas ganz Faszinierendes an sich. Ob er in das gegenwärtige kirchliche Denken und Empfinden unmittelbar aus dem reformierten Raum eingedrungen ist, ist durchaus nicht sicher. In den Kirchenkampf, den wir miterlebt haben, ist er m. W. aus dem freikirchlichen Luthertum hineingetragen worden. Man vergleiche die interessante „Brüderliche Warnung und Bitte an die lutherischen Kirchen Deutschlands, ihre Regierungen, Pfarrer und alle ihre Glieder", die das Kirchenregiment der Renitenten Kirche Ungeänderter Augsburgischer Konfession in Hessen unter dem 9. Mai 1933 hat ausgehen lassen. Da heißt es — nach Feststellung, daß die reformierte Lehre in den lutherischen Bekenntnisschriften unzweideutig verworfen ist: „Aus dieser Frage (sc. wer ist eigentlich Herr und König der Kirche?) recht eigentlich ist schon vor 60 und mehr Jahren unsere Renitente Kirche geboren worden, als sie im Kampf gegen ein Staatskirchentum mit Freuden die Erfahrung und Erkenntnis von dem *Königtum Jesu Christi* gewann und schon damals auf jene Frage theologisch und praktisch die Antwort gab: Nein, Herr und König der Kirche ist nicht irgendwie der Mensch, sei er es nun als Einzelner oder als Majorität, sei er es nun als König oder als Staat oder als Volk oder als Klasse oder als Rasse oder als was sonst auch immer. Sondern Herr und König der Kirche ist einzig und allein Jesus Christus."[9] In dem Satz ist nur von Christus als dem König der Kirche gesprochen. Aber im gleichen Dokument heißt es weiter: „Die Kirche des Herrn Christus als Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit (1 Tim 3, 15) ist das Licht der Welt und das Salz der Erde und hat deshalb unter der alleinigen Herrschaft ihres Königs Christus von sich aus aller Welt Regel und Richtschnur zu geben und hat in allen ihren Handlungen den strikten Nachweis zu führen; da handelt Jesus Christus, das geschieht nach Seinem Willen, in Seinem Namen und Auftrag, an Seiner Statt."[10] Das ist eine klassische Formulierung einer christokratischen Lehre von Kirche und Staat! In der Heidenmissionsbewegung hat die Losung von der Herrschaft Christi ihre faszinierende Kraft gezeigt: Weltmission ist im tiefsten Sinne nicht Menschenrettung, sondern Aufrichtung des Königtums Christi in der Welt[11]. „Christus krönen zum König der Erde" war die Losung der I. Internationalen Missionskonferenz von Edinburgh 1910.

Wir sollten uns keiner Täuschung darüber hingeben, daß dem Gedanken der Christusherrschaft, die überall durchgesetzt werden muß, eine hinreißende Gewalt innewohnt. Und umgekehrt werden die extremen Formulierungen der

[9] Vgl. Kurt Dietrich Schmidt, Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage. Band 2: Das Jahr 1934, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1935, 18 ff., hier 19.

[10] A.a.O. 20.

[11] Werner Elert, Zwischen Gnade und Ungnade, Evang. Preßverband für Bayern, München 1948, 74.

Zweireichelehre Luthers auch in der lutherischen Welt heute weitgehend als anstößig, empörend, unannehmbar empfunden. Es gibt zwei Reiche; in dem einen regiert Christus durch sein Wort über die Seelen, in dem anderen regiert allein der Kaiser mit dem Schwert über die Leiber, und Christus hat da schlechterdings keinen Platz. In dem einen Reiche heißt es Liebe üben, vergeben, versöhnlich sein, Unrecht tragen, in dem anderen wird gestraft und gezüchtigt und muß Blut fließen, wenn es nicht anders sein kann. Hier Güte und Friedfertigkeit, dort Härte und Unbarmherzigkeit. Hier geht es nach dem Wort und der Weisung des Herrn Christus, dort gilt das natürliche Gesetz, das Ethos dieser Welt. Der Christ führt eine zwiespältige Existenz, sofern er „Bürger beider Reiche" ist: als Person verzeiht er und ist freundlich und gütig, als Amtsträger übt er unerbittliche Härte und Grausamkeit. Dagegen, daß der Christ „Bürger zweier Reiche" sei, wird heute heftig gestritten. Luther selber ist die Rede angeblich auch nur untergeschoben, und er hat sie nicht gebraucht; jedenfalls hat es uns Johannes *Heckel*[12] so gesagt. Hinzu kommt, daß von der zweiten These der Barmer Theologischen Erklärung her die ganze lutherische Zweireichelehre verdächtig wird: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften."[13] Das Luthertum befindet sich in einer schier aussichtslosen Lage und steht unter dem Verdacht, daß es dem Herrn Christus nicht die Ehre geben will, die ihm gebührt.

Nun ist natürlich nicht weiterzukommen mit immer stärkerer Zuspitzung der Formulierung des eigenen Standpunktes, auch dann nicht, wenn man auf exegetischem Boden die Kontroverse führt und einerseits immer wieder auf die klassische Stelle Röm 13 pocht, andererseits Röm 13 Apk 13 entgegensetzt und triumphierend auf Kol 1,15—20 oder Eph 2,20—23 und ähnliche Stellen hinweist, die angeblich eindeutig besagen, daß der Christ sich auch als Staatsbürger im Herrschaftsgebiet Jesu Christi bewegt und dort Christi Herrschaft aufrichten oder bezeugen muß. Das Durchfechten der Kontroverse in dieser Art wird für alle, die einfach auf Röm 13 pochen, deshalb gefährlich, weil längst festgestellt oder behauptet ist, daß gerade zwischen dieser Stelle und der Christologie der Gefangenschaftsbriefe ein Zusammenhang besteht. Die *ἐξουσίαι*, von denen Röm 13 die Rede ist, sind eben die Engelmächte, die der erhöhte Christus mit Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt überwunden hat. Diese Deutung von Röm 13 ist durchaus nicht unbestritten; eine kleine Übersicht über die Kontroverse steht als Anhang in dem Heft von *Cullmann:* „Königsherrschaft Christi

---

[12] Johannes Heckel, Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1935, 147. — Vgl. auch Hans Robert Gerstenkorn, Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht. Die staatstheoretischen Auffassungen Martin Luthers und ihre politische Bedeutung, Bouvier u. Co., Bonn 1956, 67. Dazu Franz Lau, Luther-Jahrbuch XXVI (1959), 143.

[13] Vgl. Schmidt, a.a.O. (vgl. Anm. 9), 94.

und Kirche im Neuen Testament"[14]. Immerhin besteht Gefahr der Unterhöhlung gerade der exegetischen Hauptbelegstelle für die lutherische Zweireichelehre.

Wir müssen — und nicht nur um der Defensivstellung willen, in der sich jeder, der glaubt, mit der lutherischen Zweireichelehre noch etwas anfangen zu können, befindet — davon ausgehen, daß das Zeugnis von der Königsherrschaft Christi tatsächlich ein entscheidendes Stück der biblischen Verkündigung ist (und mehr noch als ein Stück) und daß der Christ in seiner ganzen Existenz, in allen seinen Lebensbeziehungen, auch in seinem Verhältnis zum Staate unter einem Herrn steht und ihm die Ehre geben muß, die ihm gebührt. Und eine lutherische Lehre vom Staate muß vor dem Ersten Gebot bestehen können. Anders gesagt: Wir müssen bei unseren Darlegungen den Ansatz bei der Königsherrschaft Jesu Christi nehmen. Das heißt nicht, sich eine fremde, gegnerische Fragestellung zu eigen zu machen. Die Königsherrschaft Jesu Christi bekennt die Christenheit; und wir fragen nun, was sich aus diesem Bekenntnis für Folgerungen hinsichtlich unserer Stellung im Staate ergeben. Es muß sich zeigen, ob wir den Anschluß an die lutherische Zweireichelehre wieder finden oder ob die uns wirklich endgültig entschwindet. Im einzelnen wird der Gang unserer Untersuchung so verlaufen: 1. Das biblische Zeugnis von der Königsherrschaft Jesu Christi. 2. Programme und Versuche der Verwirklichung der Königsherrschaft Christi im politischen Raum. 3. Die Anerkennung der Königsherrschaft Christi als Vorbehalt auch der lutherischen Zweireichelehre. 4. Das unabdingbare Nein zu jeder „christokratischen" Staatsbegründung.

1. Das biblische Zeugnis von der Königsherrschaft Jesu Christi

Als König wird uns Jesus Christus von den Evangelien vorgeführt von dem Augenblick an, da er in der Welt erscheint. Die Magier haben einen Stern gesehen, ziehen nach dem Westen, fragen nach dem neugeborenen König der Juden, finden ihn und beten ihn an[15]. Als Jesus Christus, zum Manne herangereift und von Johannes getauft, vor die Öffentlichkeit tritt, beginnt er seine Verkündigung mit den Worten: *πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* = „Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist herangekommen"[16]. Nach dem Bericht der Synoptiker ist die ganze Verkündigung Jesu eine Verkündigung vom Reiche Gottes oder vom Himmelreich. Man kann dem Wort Reich Gottes nicht ohne weiteres entnehmen, daß Christus der König dieses Reiches ist. In Gleichnissen, die das Himmelreich abbilden, wird von einem König erzählt, der seinem Sohne Hochzeit hält, womit doch wohl gemeint ist, daß der Vater das Reich für den Sohn bereitet. Immerhin verbietet die Bezeichnung *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, einen so scharfen Unterschied zu machen zwischen

[14] Oscar Cullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament. Zweite Auflage. Evang. Verlag AG., Zollikon-Zürich 1946, 46 ff.

[15] Mt 2, 1—12. — Vgl. für das Folgende auch Eduard Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesu und seinen Nachfolgern. Zwingli-Verlag, Zürich 1955.

[16] Mk 1, 14 f.

Reich Christi und Reich Gottes, wie es *Cullmann* in seiner bereits erwähnten Schrift „Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament" tut — das regnum Christi ist eine Art Zwischenreich zwischen dem gegenwärtigen Äon und dem kommenden, dem Reiche Gottes. Die Vorstellung von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist doch wohl die, daß Christus der König in dem Reiche ist. Die zu dem Reich gehören, sind die Söhne des Reiches[17]. Es ist viel gestritten worden, ob Jesus das Reich als zeitlich nahe bevorstehend, aber doch eben als Zukunftsgröße ankündigt, oder ob er das Reich als schon gekommen[18], als gegenwärtige Größe ansieht. Es ist aber doch gewiß so, daß alles, was er tut, Zeichen des bereits anbrechenden Reiches sind. Wenn er Dämonen austreibt (mit dem Geiste Gottes), ist damit das Reich Gottes bereits gekommen[19]. Die Krankenheilungen unter Vergebung der Sünden bezeugen den Beginn der Königsherrschaft Christi. Es läßt sich hier nicht die ganze Predigt Jesu von seinem Reiche entfalten. Wie er, eben ins Fleisch gekommen, als König angebetet wurde, geht er als König ans Kreuz. Er trägt eine Krone, wenn auch aus Dornen. Eine Kreuzesaufschrift bezeichnet ihn als König der Juden. Nach Johannes spricht er sich vor Pilatus über sein Reich aus und bejaht die Frage: So bist du dennoch ein König?

Innerhalb der evangelischen Verkündigung ist Jesus ein König, dessen Reichsgebiet relativ eng umgrenzt ist. Als König der Juden wird er, freilich mißverständlich, in der Geburts- und in der Passionsgeschichte bezeichnet[20]. Die neuen Kinder des Reiches kommen zwar von wer weiß woher — von den Straßen und Gassen nach dem einen Gleichnis[21], vom Morgen und vom Abend, von Mitternacht und von Mittag nach einem Logion[22]; aber das Reich ist nicht identisch mit der Welt. Reichsgenossen sind die wenigen, die erwählt sind[23]. Freilich bringt das Neue Testament dann noch eine andere Aussage. Beim Gericht des Menschensohnes wird der König (so heißt er plötzlich; der König ist der Richter) alle Völker versammeln und Gericht über alle Menschen halten[24]. Sein Königreich ist also ein weltumfassendes Königreich. Die letzten Worte des Auferstandenen lauten nach Matthäus: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden" = *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς*[25]. An das, was wir bereits im Taufbefehl oder in der Perikope vom Völkergericht lesen, fügt sich an, was wir als die Christologie der Gefangenschaftsbriefe bezeichnen. Es handelt sich um Wendungen, die besagen, daß Christus sich zur Rechten Gottes gesetzt hat — die Wendung stammt aus dem im Neuen Testament viel zitierten Psalm 110 — und damit die Herrschaft ergriffen hat über alle Mächte, die in der Welt bestehen, *ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, κυριότητες* usw. Er

---

[17] Mt 8,12; 13,38.

[18] Vgl. die berühmte, aber hinsichtlich ihrer Deutung umstrittene Stelle Lk 17,20 f. (*ἐντὸς ὑμῶν* = inwendig in euch oder = in eurer Mitte?).

[19] Mt 12,28.

[20] Mt 2,2; Joh 18,33 ff.; 19,14. 19.

[21] Lk 14,21 ff.

[22] Mt 8,11.

[23] Mt 22,14; 24,22. 24. 31 u. a. St.

[24] Mt 25,31 ff., insbes. 34.

[25] Mt 28,18.

ist der Herr und König aller diese Mächte, und sie sind ihm unterworfen. Zugleich ist er das Haupt seines Leibes, der Kirche[26]. Daß Christus nach seiner Himmelfahrt die Herrschaft über den Kosmos übernimmt, bedeutet nicht ein überraschendes Ereignis, das ohne jede Veranlassung wäre; sondern es ist darin begründet, daß das All, der Kosmos, mit den *κυριότητες* und *θρόνοι* usw. bereits durch ihn geschaffen ist, als eine Art Schöpfungsmittler[27]. Die Inthronisation Christi als König des Alls bedeutet also nur eine Wiederherstellung eines ursprünglichen Herrschaftsverhältnisses. Anders ausgedrückt: In der Zeit der Erniedrigung hat der König der Welt lediglich für eine Zeit seinen Thron verlassen, um ihn dann wieder zu besteigen.

Es kann gar kein Zweifel daran bestehen, daß das Neue Testament eine kosmische Herrschaft Christi kennt und lehrt, Christus der Sache nach als den Pantokrator verkündigt. Die Frage, ob in Röm 13 *ἐξουσίαι* auf die Engelmächte geht oder doch nur an menschliche Machtgebilde zu denken ist (vgl. die *ἀνθρωπίνη κτίσις* von 1Pe 2,13), kann getrost offen bleiben. Wenn Christus der Herrscher des Alls ist, sind ohne weiteres alle Staaten und Staatsmänner ihm unterworfen, ob sie nun diese Unterwerfung anerkennen oder nicht. Der umfassende Charakter der Königsherrschaft Christi läßt sich gar nicht in Abrede stellen.

Nun muß aber doch noch etwas ganz anderes ausgesprochen werden. Es sind absichtlich nicht nur — nach heute weitverbreiteter Manier — die Zeugnisse aus den Gefangenschaftsbriefen für die Königsherrschaft Christi vorgeführt worden, sondern sie sind dargeboten in ihrem Zusammenhang mit der ganzen neutestamentlichen Verkündigung vom Regnum Christi. An der evangelischen Botschaft ist deutlich, daß die ganze Rede von dem Königreiche Christi eine seltsame Paradoxrede ist. Das Dekorum sowohl des Königskindes in der Krippe als auch des Königs am Kreuz ist nicht im herkömmlichen Sinne königlich. Die Seinen werden als seine *δοῦλοι*, als seine Diener, ja als seine Sklaven bezeichnet. Aber so heißen sie nicht, weil sie einem mächtigen und repräsentativen Herren unterworfen sind. Sie sind Sklaven, weil ihr Herr auch ein Sklave ist, der nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen. Der Sklaventitel bezeichnet die Reichsgenossen in ihrer Ähnlichkeit mit, nicht in ihrem Gegensatz zu ihrem König. Eine weltliche Herrschaft lehnt der, der gerade verkündigen will, daß mit ihm das Königreich Gottes angebrochen ist, betont ab. Man sage nicht, daß er nur aus der Hand des Satans die Königreiche der Erde nicht habe entgegennehmen wollen[28]! Der Satan hätte ihm doch nur das Seine rückerstattet. Das Gericht, das der König hält, besteht darin, daß einem nach dem anderen die Schuld gestrichen wird. Die Heilung der Lahmen und Kranken bezeichnet deshalb den Anbruch der Königsherrschaft Christi, weil mit ihnen die große

---

[26] Eph 1,22; 4,15; 5,23.
[27] Kol 1,15 ff.; 1Kor 8,6; Joh 1,1—13.
[28] Vgl. Wolfgang Schweitzer, Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament, Kaiser, München 1949, 25.

Sündenvergebung anfängt, die man vom kommenden Reiche erwartete. Unter der Königsherrschaft Christi stehen, lutherisch-dogmatisch gesprochen, die gerechtfertigten Sünder. Gewiß kann man sagen, daß auch das neue Gebot von Joh 13, 31 ff. zu den konstitutiven Elementen des Königreiches Christi gehört. Aber es fehlt im Neuen Testament völlig der Gedanke, daß mit der Erfüllung des Liebesgebotes eine *Unterwerfung* unter den Königswillen Jesu erfolgt. Damit kämen völlig falsche Töne in die neutestamentliche Verkündigung. Wenn schon Unterwerfung, dann unter den, der sich — als ein sehr seltsamer König — uns unterworfen hat. Hoffentlich wird es auch in der Abkürzung richtig verstanden: Die Königsherrschaft Jesu ist über die Glaubenden aufgerichtet, die an den barmherzigen Richter glauben und an den, der aller Diener geworden ist, als an ihren König. Was Königsherrschaft Christi ist, wird nur von der Rechtfertigungslehre her verständlich. Diese Herrschaft ist überhaupt nur in demselben paradoxen Sinne Herrschaft, in dem das Recht, das bei der Rechtfertigung gesprochen wird, Recht ist. Wieder anders: Die Königsherrschaft Christi hängt am Evangelium und läßt sich nur vom Evangelium her richtig verstehen.

Nun haben wir freilich neben den evangelischen Zeugnissen von der Königsherrschaft Jesu Christi, die nicht von einem Allgemeinbegriff Herrschaft her verständlich gemacht werden kann, die erwähnten christologischen Aussagen der Gefangenschaftsbriefe. Reden diese nicht von einer „Herrschaft im echten Sinne", von Unterwerfung, von dem Triumph des Gekreuzigten über die, deren illegitime und angemaßte Macht ein Ende hat? Es sieht so aus, als ob hier von „richtiger" Königsherrschaft die Rede sei. Nebenbei bemerkt: alle christokratische Staatsbegründung hat Neigung, der Herrschaft Christi nach den Gefangenschaftsbriefen einen herkömmlichen und säkularen Sinn unterzulegen. Man muß doch aber wohl, wenn man schon den Scheinwerfer auf die christologischen Aussagen der Gefangenschaftsbriefe stellt, auch den berühmten Hymnus aus Phil 2 mit ins Blickfeld nehmen. Weil Christus sich selbst erniedrigt hatte und gehorsam bis zum Tode geworden war, ist er von Gott erhöht und mit einem Namen beschenkt worden *τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* (der jeden Namen überragt). Man könnte ergänzen: das ist der Name des Königs aller Könige, das Zeichen der Königsherrschaft Christi. Nun heißt es bezeichnenderweise aber nicht, daß alle himmlischen und irdischen und unterirdischen Mächte von diesem Christus mit dem einzigartigen Königsnamen gestürzt und unterjocht sind. Nein, sie werden das Bekenntnis *ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ* ablegen, sie werden sich auch denen einreihen, die den König Christus willig preisen und ihm gern dienen. Die Mächte werden in die Doxologie der Gemeinde einstimmen. Die Aussage steht, so unerhört sie ist, nicht allein. Auch in der vielberufenen Stelle des Kolosserbriefes 1, 15—20 heißt es nicht, daß Christus als eine Art Imperator über die Throne und Mächte regieren, sondern daß er das All versöhnen und durch das Blut seines Kreuzes Frieden stiften wird. Auch der Christus der Gefangenschaftsbriefe ist der König, der uns mehr als ein Sklave denn als ein König erscheint, nicht der Triumphator und Imperator, nicht der Gesetzgeber und Richter,

der alle Weltmächte unter seine Herrschaft zwingt. Sogar in der Apokalypse, deren Aussagen tatsächlich eine Sonderstellung einnehmen, ist der, der auf dem Throne sitzt, das Lamm, das doch geschlachtet ist. Die sog. kosmische Christologie ist ganz und gar Soteriologie und kennt keinen Pantokrator im Sinne eines Machthabers, der im herkömmlichen Sinne seine Herrschaft ausübte. Lediglich an den Stellen, da vom Weltgericht die Rede ist, ob in der geheimen Offenbarung oder bei Matthäus, erscheint Christus als der König, der austilgt und vernichtet, wenn da auch beinahe zu wenig von Machtübung im herkömmlichen Sinne steht. Will man die Staaten in die von Christus beherrschten Mächte mit einbringen (vgl. die erwähnte Auslegung von Röm 13), muß man den Gedanken denken, daß auch auf sie sich schließlich der Erlösungswille bezieht. Darüber, was das bedeuten möchte, wird unten noch etwas zu sagen sein. Eine christokratische Staatslehre, in der, was den Staat betrifft, Christus lediglich als Gesetzgeber auftritt und als Richter, in der ein König Christus auftritt, der nicht der Gekreuzigte ist und dessen Königtum nicht in dem paradoxen Sinne Königtum ist, in dem davon gesprochen war, ist unbiblisch und theologisch illegitim.

Es wäre nicht redlich, wenn zu der Übersicht über das biblische Zeugnis von Christi Königsherrschaft nicht noch ein Zusatz gemacht würde. Der einzige Name unseres Herrn Jesu Christi ist der Königsname nicht. Es kann im Gegenteil verwundern, in wie weiten Partien des Neuen Testamentes der Königsname verschwiegen wird. In der alten etwas hölzernen Formel von den drei Ämtern Christi, dem prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt, steckt eine tiefe Wahrheit. Auch dieser Sachverhalt dürfte geeignet sein, uns zu warnen, die Königsvorstellung zu verabsolutieren und ihr dann gar noch eine Sinndeutung zu geben, die der biblischen Botschaft völlig entgegengesetzt ist und vor der andere Christusnamen schon uns bewahren müßten.

2. *Programme und Versuche der Verwirklichung der Königsherrschaft Christi im politischen Raum*

Der Gedanke, die Staatslehre als eine Lehre von der Königsherrschaft Christi zu entwickeln, ist älter als die Reformation. Oder richtiger gesagt: Es ging nicht nur um eine Staatslehre als nachträgliche Sinndeutung des staatlichen Seins, in dem man sich vorfand, sondern vielmehr um Gestaltung des staatlichen Lebens von der Herrschaft Christi her, im Gehorsam gegen den König Christus. Zugespitzt möchte man sagen: Alles christliche Staatsdenken bis zur Reformation und alles verantwortliche staatliche Handeln war christokratisch konzipiert. Und zwar war es jeweils so, daß ein menschlicher Machthaber in Vertretung für Christus die Welt regierte, wobei — im Gegensatz zu allem, was wir hinsichtlich des biblischen Zeugnisses von der Königsherrschaft Christi sagen mußten — selbstverständlich war, daß Christus als Befehlshaber, der fordert und sich unterjocht, diese Welt königlich regieren will. Strittig war im Mittelalter, wer denn als Vicarius Christi bevollmächtigt sei, der Kaiser, er zugleich ἱερεύς und

βασιλεύς, oder der Nachfolger des Apostelfürsten in Rom. Das erste ist die östlich-byzantinische Lösung, aber auch vielleicht eine frühmittelalterlich-abendländische Lösung (von Karl dem Großen bis zum Investiturstreit), das andere die eigentlich abendländische Lösung, die die christliche Antike (Leo der Große, Gelasius I.) bereits konzipiert und die dann in der Zeit seit der großen Kirchenreform ihre Verwirklichung gefunden hat. In der Tat ist das mittelalterliche Staatsdenken viel komplizierter, als es nach dieser vergröbernden Schematisierung den Anschein hat. Einerseits durch die Einwirkungen von *Augustins* großem Werk „Der Gottesstaat" (De civitate Dei), andererseits durch antike Naturrechtsvorstellungen kompliziert und differenziert sich das abendländisch-mittelalterliche Staatsdenken. Nach De civitate Dei ordnet sich eine selbständige und auch eine relative Selbständigkeit behaltende Herrschaft der Gottesherrschaft unter[29]. Die Naturrechtsvorstellungen werden so verwertet, daß das Gesetz Christi, mit dem die Kirche die Welt regiert, eine Art Überbau über ein natürliches Lebensgesetz wird, dies überhöhend und vollendend. Aber auf die Beschäftigung mit den Einzelheiten muß verzichtet werden. Deutlich ist: das Mittelalter kennt, wenn man vom Problem des mittelalterlichen Sektentums einmal absieht, überhaupt kein anderes als ein christokratisches Staatsdenken. Christusherrschaft soll als Menschenherrschaft verwirklicht werden. Fraglich ist nur, wer legitimiert ist, in Christi Namen zu herrschen, und ob Christus wirklich so zu der Herrschaft kommt, die er ausüben will.

Die Reformation ist, was das Verhältnis zur staatlichen Wirklichkeit betrifft, nicht schlechthin Protest gegen das christokratische Prinzip. Auch in der reformatorischen Welt gibt es christokratische Konzeptionen, und nicht nur im Schwärmertum. Die umfassendste Konzeption liegt in Martin *Butzers* „De regno Christi"[30] vor, das nicht nur und nicht zuerst eine Staatstheorie bietet, sondern ein Programm der Verwirklichung des Königstums Christi in England. Der Ansatz für diese Konzeption ist etwas kompliziert, da Butzer prädestinatianisch denkt, die Kirche als communio praedestinatorum versteht und auch die Königsherrschaft Christi zunächst in dieser unsichtbaren = unauszählbaren Kirche verwirklicht sieht. Daneben ist Butzer freilich Nomist; er hat einen ganz anderen Gesetzesbegriff als etwa Luther. Der entscheidende Brauch des Gesetzes ist der tertius usus legis, und das Reich Christi verlangt Erfüllung dieses Gesetzes in allen Lebensbeziehungen und Durchdringung des gesamten persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens mit dem Gesetz Christi. Freilich, eine bloß äußerliche Beugung unter das Gesetz gäbe noch keine Verwirklichung der Christusherrschaft. Das Wort muß verkündet werden und Glauben wecken und lebendige Christusglieder sammeln. Christusherrschaft läßt sich nur aufrichten

[29] Ähnlich bei Thomas von Aquino.

[30] Das Werk ist 1550 erschienen. Calvins theokratischer Versuch in Genf liegt also zeitlich vor der klassischen Konzeption des theokratischen Staatsdenkens des reformierten Protestantismus. Da Calvin aber, auch in Hinsicht auf sein theokratisches Denken, von Butzer abhängig ist, soll Butzers Entwurf hier Paradigma sein für reformiert-christokratisches Denken der Reformationszeit.

durch Sicherung der Verkündigung des reinen Gotteswortes. So entwickelt Butzer die Idee eines Staates, dessen königliches Haupt die Suprematie über die Kirche des reinen Wortes ausübt, das durch seine Verkündigung wirkt und durch das (durch das Wort!) Christus recht eigentlich herrscht; aber der König normiert zugleich die gesamte staatliche Gesetzgebung an dem — gesetzlich verstandenen — Wort Gottes. Wichtig ist, daß in der Butzerschen Konzeption trotz der königlichen Suprematie über die Kirche die Königsherrschaft Christi nicht einfach durch Herrschaft von Menschen aufgerichtet und verwirklicht wird. Durch das Wort herrscht Christus als König. Ob Christusherrschaft in dieser Weise im politischen Raum wirklich aufgerichtet werden kann, ist freilich eine sehr ernste Frage. William *Pauck* hat in seinem bekannten Buch über Butzers „De regno Christi"[31] das Illusionäre in Butzers Konzeption aufgewiesen: Die salus, für die der König zu sorgen hat, ist weithin von der utilitas her bestimmt. Die Gesetzgebung nach dem Gesetze Christi ist — schon in der literarischen Konzeption — ganz auf die Bedürfnisse des damaligen England abgestellt. Vollends der von der englischen Reformation bestimmte Staat war zwar gebaut auf das Erwählungsbewußtsein eines „Christusvolkes"; aber seine Politik war nicht christliche, sondern eminent englische und imperiale Politik.

Die christokratische Konzeption schwärmerischer Kreise des Reformationszeitalters sieht ganz anders aus. Christusherrschaft ist, nach Thomas *Müntzer* etwa, nur dort möglich und wird nur dort Wirklichkeit, wo das wahre Volk Christi beisammen ist und alle „Gottlosen" aus seiner Mitte ausgestoßen hat. Die Aufrichtung der Christusherrschaft kann demgemäß nicht nur mit apokalyptischen Bildern beschrieben, sondern muß mit den apokalyptischen Waffen herbeigeführt werden. Der Geist Christi ruft zu den Waffen, hilft sie führen und verleiht den Sieg; und durch seinen Geist regiert Christus die Seinen und herrscht er als König über sein Volk.

Die Konzeptionen für die politische Welt sind durch die Aufklärung und seit der Zeit der Aufklärung anscheinend total säkularisiert woren. Die protestantische Welt ist jedenfalls gänzlich säkularen Staatstheorien verfallen; im Katholizismus blieb natürlich katholisches Staatsdenken mit seiner kräftigen theokratisch-christokratischen Komponente erhalten. Wir lassen vorläufig die Frage offen, ob die lutherische Zweireichelehre die Säkularisierung des Staatsdenkens etwa erleichtert hat. Möglichkeiten, sie so zu gestalten, daß man zu einer rein säkularen Politik und Staatslehre kam, bot sie schon. Jetzt ist plötzlich — seit dem Aufkommen der religiösen Sozialisten? seit Ragaz? — ein Bildwechsel eingetreten. Man spricht nicht nur hie und da davon, daß die politische Welt Raum für das Königtum Christi ist — oder werden muß. Es ist beinahe communis opinio, daß nur an der Königsherrschaft Christi sich der Christ orientieren kann, wenn er die rechte Stellung im politischen Leben beziehen will; und sofern der

[31] Wilhelm Pauck, Das Reich Gottes auf Erden. Utopie und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu Butzers „De Regno Christi" und zur englischen Staatskirche des 16. Jahrhunderts, de Gruyter, Berlin und Leipzig 1928 = Arbeiten zur Kirchengeschichte 10.

Christ oder die Christenheit Einfluß auf das öffentliche Leben hat, kann dieser nur in der Weise eingesetzt werden, daß Christus zu einem königlichen Recht in dieser Welt kommt, oder anders: daß ihm, der natürlich König ist, ob wir das anerkennen oder nicht, nicht nur mit dem Wort, sondern mit der Tat die Ehre und der Gehorsam erstattet wird, der ihm als dem König aller Könige gebührt.

Wie sieht nun die neue christokratische Konzeption aus? Das ist ja bereits deutlich geworden, daß Verwirklichung von Christusherrschaft im politischen Raum sehr verschieden gedacht werden kann. Ist zuviel behauptet und ungerecht geredet, wenn gesagt wird, daß da heute noch eine ganz große Unklarheit und Unsicherheit besteht? In manchen Dingen sind sich die christokratischen Staatsdenker ganz einig. Weithin orientieren sie sich an Karl *Barth* und legen ein Bekenntnis zu ihm ab. Einhellig, nur nicht in gleicher Weise schroff und vorbehaltslos (man vergleiche das zu Anfang Gesagte), grenzen sie sich von der lutherischen Zweireichelehre ab. Sie zitieren einander oft so, daß man meinen muß, eine geschlossene theologische Schule vor sich zu haben (vgl. Ernst *Wolfs* Beurteilung des erwähnten Aufsatzes von Gottfried *Forck*[32]). Die Abwehr des lutherischen Ansatzes geschieht aber so dezidiert, daß es wiederum möglich wird, unter Umständen auch einmal einen Theologen unter die Gesinnungsgenossen aufzunehmen, der eine christokratische Staatslehre rundweg ablehnt, wenn er nur gegen die lutherische Zweireichelehre steht. Interessant ist beispielsweise die Resonanz, die Heinz *Zwicker*[33] bei Vertretern einer an der Königsherrschaft Christi orientierten Stellung zum Staate gefunden hat[34]. Mit Bestimmtheit sagen darf man wohl dies, daß es den christokratischen Staatslehrern der Gegenwart durchweg nicht um Aufrichtung von Christusherrschaft durch Menschenherrschaft geht, sondern um Aufrichtung der Herrschaft des Wortes Gottes, also um — damit das häßliche Wort einmal gebraucht werde — Verkündigungschristokratie. Zwicker verfehlt doch das Anliegen der Theologen um Barth, wenn er[35] von einer wächteramtlichen Bevormundung des Staates durch die Geistlichen spricht. Dazu kann Verkündigungschristokratie werden; vielleicht ist es unausweichlich, daß sie das wird; gemeint ist es anders.

Die Plerophorie des Eifers für die politische Welt als Raum der Christusherrschaft läßt es zu starken Formulierungen kommen. Staat und Kirche zeugen zusammen nach Alfred *de Quervain* von der gegenwärtigen Herrschaft Christi[36]. Der Staat und die ganze Schöpfung dienen Christus und seinem Liebesrat[37]. Der Staat ist in das Erlösungswerk mit hineingenommen[38]. Die Herrschaft Christi steht in der Vergebung der Sünden, auch der Staatsmänner und Politiker[39].

---

[32] A.a.O. (vgl. Anm. 1), 51.

[33] Heinz Zwicker, Reich Gottes, Nachfolge und Neuschöpfung. Beiträge zur christlichen Ethik 1, Haupt, Bern 1948.

[34] Wolf, a.a.O. (vgl. Anm. 1), 46 f.

[35] A.a.O. 271 ff.

[36] A.a.O. (vgl. Anm. 3), 187.

[37] A.a.O. 199.

[38] A.a.O. 200.

[39] A.a.O. 210.

Der Trost der Vergebung der Sünde kann auch dem Staatsmann verkündigt werden, der gar nicht an Christus glaubt[40]. „Ist die Kirche das Zelt für den, der auf die kommende Herrschaft Gottes wartet, so ist es erst recht der Staat."[41]

Es ist beinahe unvermeidlich, wenn man ganz sauber arbeiten will, jeden einzelnen in Rede stehenden Theologen zu befragen, wie er sich konkret die Orientierung des staatlichen Lebens oder des Lebens des einzelnen Christen im Staat denkt (schon da muß man fragen, was von beiden ihm vorschwebt). Es kann nur ein Versuch sein, wenn es gewagt wird, generell über die Konzeption der Theologen, die sich heute besonders beredt zur Sache melden, etwas zu sagen. Der Ansatz wird genommen nicht beim Staat; dies kann so scharf zurückgewiesen werden, daß jede Metaphysik des Staates, d.h. jeder Versuch, über Wesen und Auftrag des Staates etwas auszumachen, unter Verdikt gestellt wird[42]. Der Ansatz wird genommen bei der Gemeinde, die vom Worte Gottes her ein konkretes Urteil auch zu politischen Tagesfragen sich erarbeiten und ein gemeinsames Zeugnis ablegen muß. Daß sich das Wort Gottes nicht kasuistisch verwerten läßt, wird gesehen, und das Wort Christonomismus liest man nicht gern. In der jeweiligen Stunde muß die Gemeinde der Stimme Gottes lauschen und mit ihrer, der Gemeinde Stimme, laut werden lassen. Ob nun die Gemeinde als eine Art innerer Kern in einem Gemeinwesen, das man Bürgergemeinde nennen mag[43], lebt und diese Bürgergemeinde relativ willig ist, sich in ihrem Dasein von der Christusgemeinde her bestimmen zu lassen, so, daß Christi Herrschaft über Christengemeinde und Bürgergemeinde Wirklichkeit wird, oder ob die Gemeinde in einem unheiligen Volk, in einem totalitären Staat, ihre Stimme laut werden lassen muß mit der Folge, daß sie deshalb schweres Leiden auf sich zu nehmen hat, ist weithin bedingt durch die politische Wirklichkeit und ihre Beurteilung. Aus schweizerischem Munde klingt alles biederer und zuversichtlicher als aus dem deutscher Theologen. Unter denen sind manche der biblischen Wahrheit nahe, daß die Herrschaft Christi sich dort vollzieht, wo in Glaube, Gehorsam und Nachfolge gelitten wird, oder wo die Lobgesänge im Dunkel erschallen[44]. Auch der Widerstandsgedanke, der bei dem Kampf gegen die lutherische Zweireichelehre so stark im Spiele ist, erfährt hier und dort eine solche Verinnerlichung und Vertiefung, daß der Abstand von der echten Lehre des Luthertums von Widerstandsrecht und Widerstandspflicht gar nicht mehr groß ist. — Völlig antithetisch wird theologisch über die christokratische Staatsbegründung nicht geredet werden dürfen. Andererseits wird ein

---

[40] A.a.O. 214. [41] A.a.O. 217.

[42] Wolf, a.a.O. (vgl. Anm. 1), 28 ff., 48 ff.

[43] Karl Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Evang. Verlag AG., Zollikon-Zürich 1946. (Theol. Studien, hrsg. v. Karl Barth, Nr. 20.)

[44] Am deutlichsten ist geredet bei Wolfgang Schweitzer, Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament, Kaiser, München 1949 (vgl. etwa 32. 40. 44. 51). Die Schrift nimmt freilich, wenn schon unter den Beiträgen zur Evangelischen Theologie (Nr. 11) erschienen, insofern eine Sonderstellung ein, als ihr Verfasser sich sehr stark gegen „herrschaftliches" Fehlverständnis der „Herrschaft Christi" abgrenzt.

abschließendes Nein zu den Versuchen, die politische Problematik von der Königsherrschaft Christi her zu bewältigen, unausweichlich werden.

3. *Die Anerkennung der Königsherrschaft Christi als Vorbehalt auch der lutherischen Zweireichelehre*

Es wird jetzt darauf ankommen, zu klären, welche Anliegen der christokratischen Staatstheoretiker theologisch legitim sind, biblisch begründet sind, so daß ihnen auch jede lutherische Staatslehre Rechnung tragen muß. Die Herrschaft Christi ist nach allem Gesagten entscheidend darin begründet, daß durch Christus (als zweite Person der Trinität, fügen wir hinzu) die ganze Welt geschaffen ist. Wenn in der lutherischen Zweireichelehre das Reich dieser Welt, in dem der Kaiser das Schwert führt (Kaiser und Schwert sind symbolisch zu nehmen; Luther kanonisiert weder die monarchische Staatsform noch den Militärstaat), deshalb ein Reich Gottes heißt, weil es zur Schöpfung Gottes gehört — man hat lange in der lutherischen Theologie von Schöpfungsordnungen gesprochen —, wenn m.a.W. die lutherische Staatslehre eine theistische Begründung vom Vorsehungsglauben her erfährt[45], so kann das nur gemeint sein im Sinne des Glaubens an die Schöpfung durch den dreieinigen Gott und im Sinne eines *christlichen* Vorsehungsglaubens. Ist das eine Korrektur, die an der lutherischen Zweireichelehre vorgenommen werden muß? Das Luthertum, das angeblich Luthers Lehre von den beiden Reichen säkularisiert hat[46], hat eine Lehre von den tria regna Christi gehabt. Noch Franz Volkmar *Reinhard*, der kritisch dagegen eingestellt ist, spricht in seinen Vorlesungen über die Dogmatik von dem regnum naturae. Man verstehe darunter „eam constitutionem, qua Christus ad conservandas rerum omnium vires earumque efficaciam dirigendam utitur“[47]. Es ist unausgesprochene Voraussetzung der lutherischen Zweireichelehre, daß in *diesem* Sinne Christus auch im Reiche zur Linken mit im Spiele ist.

Das bedeutet praktisch, daß die viel angefochtene lex naturae in *dem* Sinne, daß die gesamte Schöpfung Werk des dreieinigen Gottes ist, als lex Christi angesprochen werden muß. In dem Kampfe gegen die ärgerliche Begründung der staatlichen Ordnung auf die lex naturae wird heute weithin zugegeben, daß um das Gebot, das im politischen Raum gilt, auch Nichtchristen wissen. Aber es ist kein Naturgesetz, sondern ein Christusgesetz. Man darf sich nicht auf es berufen, ohne den Namen des Herrn Christus zu nennen. Freilich: ohne Christus gibt es nicht das auch den Heiden ins Herz geschriebene Gesetz, denn nur durch Christus besteht die Welt. Die Theologen, die verkünden, das Recht sei aus der Rechtfertigung abzuleiten, sind beinahe schon wieder bei einer Naturrechts-

---

[45] De Quervain (vgl. Anm. 3), a.a.O. 266.

[46] Vgl. Hermann Diem, Luthers Predigt in den zwei Reichen, Kaiser, München 1947 (= Theol. Existenz heute, N.F. 6).

[47] Franz Volkmar Reinhard, Vorlesungen über die Dogmatik mit literarischen Zusätzen herausgegeben von Johann Gottfried Immanuel Berger, Seidlsche Kunst- und Buchhandlung, Amberg und Sulzbach 1801, 431.

lehre, nur daß sie den Namen Christi erwähnen: ohne Christus lebt auch kein Heide und weiß niemand, was ihm geboten ist, wenn er auch nichts von Christus weiß.

Daß die weltlichen Ordnungen Schöpfungsordnungen des dreieinigen Schöpfers sind, bedeutet praktisch noch mehr. Das Bekenntnis zum dreieinigen Schöpfers ist zugleich ein Bekenntnis zum dreieinigen Weltvollender. Nicht nur am Anfang des Weltseins steht Christus; auch dessen Ende ist die Totalherrschaft Christi über alle Weltmächte. Wenn das so ist, ist alles, was zwischen Anfang und Ende geschieht, auf dieses Ziel hin ausgerichtet, und es müssen alle Dinge denen, die Gott lieben, zum Besten dienen. Anders ausgedrückt: Schlechterdings alles steht in einem Verhältnis der Dienstbarkeit zur Königsherrschaft Christi. Alles — die Billigkeit im Recht dient dem Reiche Gottes, aber auch die grausamste Rechtsverletzung in einem Staat, der alles Recht mit Füßen tritt. Kurz nach der eben zitierten Stelle erwähnt der Apostel übrigens ausdrücklich Engel und Fürstentümer und Gewalten[48]. Wenn man die Haltung Luthers und zum Teil auch Calvins zu Staat und Recht als theistisch und vom Vorsehungsglauben her bestimmt bezeichnet[49], dann darf man nicht vergessen, daß jeglicher christliche Vorsehungsglaube einen Bezug auf die Königsherrschaft hat, auf die wir warten. Das Bekenntnis zu dem König Christus, der sein Reich aufrichtet, es für uns bestimmt hat und alles in der Welt heute schon diesem Reiche und seiner Vollendung dienstbar macht, ist freilich das Bekenntnis eines Glaubens wider den Augenschein; aber all unser Glaube steht ja unter dem: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.

Vieles, was in dem in Rede stehenden theologischen Schrifttum zur Begründung eines christokratischen Staatsdenkens gesagt wird, läuft auf Sätze hinaus, die selbstverständliche Voraussetzung alles christlichen Denkens und Redens vom Staate sind, auch der lutherischen Zweireichelehre. Den *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* zu verkünden, daß über ihnen ein *ἀρχιάρχων* steht und sie ablösen wird, ist eine legitime Pflicht aller christlichen Predigt. Vor Hybris hat Luther die Staatsmänner seiner Zeit so oft gewarnt, daß es nicht leicht verständlich ist, wie man seiner Staatslehre nachsagen kann, daß sie geeignet sei, die christliche Verantwortung für die politische Welt vergessen zu lassen. Aber nun muß mit aller Bestimmtheit gesagt werden: Alles Dargetane gibt noch keine christokratische Staatslehre. Das Gesagte — daß alles in der Welt in einem Dienstverhältnis zu dem kommenden Königtum Christi steht und daß demzufolge den königlichen Kindern des Reiches alle Dinge zum Besten dienen müssen — läßt sich auf jede Verbrecherbande anwenden, die uns zu schaffen macht, gilt auch dann, wenn der Großtyrann Johannes *Heckels*[50] ein Staatswesen regiert, und könnte auch in einer Staatslehre gelten, in der der Staat grundsätzlich als der Antichrist angesehen wird. Der trinitarische Bezug des christlichen Schöp-

[48] Röm 8, 28 bzw. 8, 38 f.
[49] De Quervain (vgl. Anm. 3), a.a.O. 206.
[50] Johannes Heckel, a.a.O. (vgl. Anm. 12), 157 ff.

fungs- und der eschatologische Bezug des christlichen Geschichtsdenkens muß noch lange nicht zu einer Lehre führen, in der Staat und Kirche gleicherweise Herrschaftsbereich Christi sind.

Was eben dargelegt wurde, sollte der Verständigung mit denen dienen, die die politische Wirklichkeit christologisch glauben verstehen zu müssen. Vielleicht kann man noch mehr in Richtung eines Versuches der Verständigung mit ihnen sagen. Die bereits erwähnte Verklammerung, die Gottfried *Forck* (in der Meinung, damit Luther richtig zu interpretieren) zwischen den beiden Reichen vornimmt so, daß er sagt: in beiden herrscht Christus durch sein Liebesgebot, nur so, daß es in jedem von beiden auf je verschiedene Weise praktiziert werden muß, ist so nicht haltbar. Warnungszeichen hätte ihm ein Lutherwort sein müssen, das er selber zitiert — allerdings charakteristisch unsauber. Forck zitiert[51]: „... Gottis reych wirt durch kein gesetz volbracht oder reguliret ... sondern allein durchs Euangelion und glauben zu Got usw." Es heißt tatsächlich: „... Gottis reych wirt durch kein gesetz volbracht oder reguliret, auch nicht durch Gottis, vil weniger durch menschengesetz, sondern usw." In den bei Forck durch Punkte ersetzten Worten steht die Hauptsache! Es wäre gut gewesen, wenn Forck sich etwas etwa mit Butzer beschäftigt hätte; er hätte dann wohl schärfer unterscheiden gelernt. Aber, so wenig zureichend der Forcksche Versuch ist, die Königsherrschaft Christi in die lutherische Zweireichelehre einzubringen, ein Wahrheitsmoment enthält er schon. Wenn wirklich das sog. Reich zur Linken auch ein Reich Gottes ist, das aber nur solange Bestand behalten wird, bis das regnum Christi gloriae vollendet sein wird, dann ist es nicht gut denkbar — es mag einmal so unbestimmt ausgesprochen werden —, daß die Ordnungen dieses Reiches zur Linken und des Reiches zur Rechten, des regnum Christi gratiae, das in besonders direktem Bezug zu dem Vollendungsreich steht, überhaupt nichts miteinander gemein haben, daß also in dem einen Reiche der Geist, der auch ein Geist der Liebe ist, regiert, in dem anderen aber das Gesetz einer bindungslosen Macht herrscht im Sinne eines „Macht um der Macht willen". Sehr ungeschützt gesagt: ein Verhältnis der Analogie wird vielleicht bestehen, wenn auch diese Analogie im ganz strengen Sinne nur dem Glaubensauge offenbar wird und nicht so einfach am Tage liegt, wie es bei Forck den Anschein hat.

Es wird kein Anspruch darauf erhoben, daß erschöpfend geredet worden ist. Möglicherweise gibt es noch eine ganze Reihe von berechtigten Anliegen der christokratischen Staatsbegründung mehr. Das Thema der Fürbitte für die weltlichen Machthaber wird heute merkwürdig wenig erörtert, gehört aber doch sehr in den Zusammenhang. Auch die missionarische Pflicht gegenüber dem „Funktionär", von der Johannes *Hamel* in seinem bekannten Heft „Christ in der DDR"[52] spricht, ist eine unabdingbare Pflicht des Dieners am Wort und

[51] Gottfried Forck, a.a.O. (vgl. Anm. 5), 32, Anm. 48.

[52] Johannes Hamel, Christ in der DDR. 3. Aufl., (Käthe-Vogt-Verlag), Berlin 1957. Unterwegs 2.

des Christen überhaupt. Wer versucht hat, sie ernstzunehmen, weiß freilich auch, in welchem Maße gerade solche missionarische Rede Charisma ist. Und wenn abschließend ganz grundsätzlich noch einmal nach den Männern hin, die die politische Wirklichkeit unter die Herrschaft Jesu Christi stellen wollen, geredet werden soll, dann mag schon gesagt werden: Christus ist kein Märchenprinz, der dadurch zu seinem Glanze gekommen wäre, daß er mit der Hälfte eines Königsreiches beschenkt worden ist. Christus hat ein ganzes Königreich empfangen und ist der Herr aller Herren und der König aller Könige auf Erden.

4. Das unabdingbare Nein zu jeder christokratischen Staatsbegründung

Mit aller Bestimmtheit und mit allem Nachdruck muß es jetzt ausgesprochen werden, daß die politische Welt nicht unter der Königsherrschaft Jesu Christi steht in dem Sinn, in dem das Neue Testament von dem Reiche unseres Herrn Christus spricht. Sehr schön und übersichtlich legt Oscar *Cullmann*[53] die drei Bedeutungen von *βασιλεία* im Neuen Testament fest. *Βασιλεία* bedeutet 1. das Regieren, also die Ausübung der königlichen Herrschaft, bezeichnet 2. das Herrschaftsgebiet und 3. die Gemeinschaft der Regierten. In der ersten und in der dritten Bedeutung des Wortes ist die politische Welt nicht *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ*. In der Welt wird nicht so regiert, wie Christus in seinem Reiche regiert, so, daß Menschen zur freien Nachfolge gerufen werden — non vi, sed verbo —, so daß der Regierende sich nicht durchsetzt mit seiner Macht, sondern sich den Regierten unterwirft, daß die Auflehnung gegen den Herren nicht gestraft, sondern vergeben wird, daß ein empfangener Backenstreich mit der Bereitschaft, sich den nächsten gefallen zu lassen, vergolten wird usw. In der politischen Welt wird vi non verbo gehandelt, wird mit Zwangsmaßnahmen gearbeitet usw. Noch einmal: In einem hintergründigen Bezug auf das Königtum Christi im Sinne des regnum naturae steht alles politische Handeln auch. Aber in dem Sinne, in dem das Neue Testament von Herrschaft Christi spricht, vollzieht sich in der politischen Welt nicht Christusherrschaft.

Die Tatsache, daß es Staat nicht ohne Macht gibt, ist allerdings weithin gesehen, obwohl man auch seltsame Zeugnisse der Verblendung lesen kann. In *de Quervains* Ethik steht wörtlich[54]: „Wo der Selbsterhaltungstrieb zum Gesetz des Staates gemacht wird, da ist er in der Empörung gegen Gott." Interessanterweise berührt sich de Quervain hier etwas mit Luther. Luther vermeidet es m. W. geflissentlich, von Selbsterhaltung als Grundregel im weltlichen Reiche zu sprechen. Er spricht immer nur von der Schutzpflicht gegenüber den anderen, den Frauen, Kindern und Greisen, den Schwächeren. Aber hier sieht auch Luther nicht klar genug. Selbsterhaltung bezeichnet das Minimum des staatlichen Machtgebrauches. Und ein Staat ohne Macht (also auch ohne Willen zur Selbsterhaltung) ist eine contradictio in adiecto, ein Widerspruch in sich selbst.

---

[53] A.a.O. (vgl. Anm. 14), 24.
[54] A.a.O. (vgl. Anm. 3), 166.

Ernst *Wolf* sieht nüchterner, daß es Staat ohne Macht nicht gibt. Er meint nur, daß es nicht Aufgabe evangelischer Theologie sein kann, eine Metaphysik des Staates und der Macht zu entwickeln, sondern daß der Staat mit seiner Macht schlicht als Faktum hinzunehmen ist, mit dem der Christ sich auseinandersetzen und zurechtfinden muß, aber so, daß sein oberstes Ziel immer zu sein hat, Gottes Gebot — in Gehorsam oder Ungehorsam, in Mitarbeit oder Auflehnung gegen den Staat — zu erfüllen[55]. Man sollte sich die Abwehr dieser Meinung nicht zu leicht machen. Die Exegeten, die unberührt von der systematischen Kontroverse nach dem Staat im Neuen Testament fragen, setzen wohl weitgehend nicht bei Röm 13 oder Apk 13 ein, sondern bei Mt 20, 20—28, insbes. V. 25 f.: *οἴδατε ὅτι οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν· οὐχ οὕτως ἐστὶν ἐν ὑμῖν.* Da ist die Faktizität des Machtstaates sehr wohl gesehen; aber eine bei der Stelle ansetzende Staatslehre würde sehr nüchtern ausfallen und keine Theologie des Machtstaates sein. Zur lutherischen Zweireichelehre mit dem Reich Gottes zur Linken kommt man von daher nicht so leicht.

Man kann es nun auch anders sagen. Luther, ja der Reformation überhaupt, wird zum Vorwurf gemacht, daß sie mit ihrem politischen Denken viel zu einseitig an Röm 13 angeknüpft haben und daß auch diese Stelle bei ihnen einen „zu warmen und gewichtigen Klang" bekommen hat[56]. Man wird nicht sagen können, daß aus Röm 13 die gleiche Geringschätzung des Staates spricht, die angeblich[57] Jesus dem Staat gegenüber an den Tag gelegt hat[58]. Die Reformation aber hat doch wohl zuviel Hochschätzung in die Stelle hineininterpretiert? — Es ist freilich sehr fraglich, ob die lutherische Zweireichelehre nur auf Röm 13 aufgebaut ist. Einerseits ist sie orientiert an der Bergpredigt, die mit ihren radikalen Worten Luther ernsthafter zu schaffen gemacht hat als vielen modernen Liebesethikern, die überall das Gebot der Liebe einsetzen und doch nicht klar sehen, was *ἀγάπη* ist[59] (sich opfernde und verzehrende Liebe). Andererseits hat sie, was sich aus Luthers Belegmaterial bündig beweisen läßt, einen Bezug auf das Alte Testament. Der Gedankengang ist etwas kompliziert. In Gottes Volk gab es eigentlich keine Zweireichelehre, sondern Jahwe regierte da sein Volk einheitlich, weltlich und geistlich. Aber diese Herrschaft Gottes war — man erlaube die Begriffsbildungen — nicht eine Dieneherrschaft, sondern eine Herrscheherrschaft. Wenn Gott in dem einzigartigen Volk, das er unmittelbar regierte, schon eine Herrscheherrschaft übte, dann muß anerkannt werden, daß es auch heute eine göttliche Herrscheherrschaft gibt, neben seiner Dieneherrschaft. Das ist der theologische Ansatz für die lutherische Zweireichelehre. Die Herrscheherrschaft (durch Menschen) steht nicht außerhalb des trinitarischen und des eschatologischen Aspektes, aber sie ist nicht *βασιλεία τοῦ*

---

[55] A.a.O. 41 ff.
[56] Zwicker, a.a.O. (vgl. Anm. 33), 287.
[57] Ebd. 266.
[58] Mt 20, 20—28.
[59] Vgl. vor allem Forck (Anm. 4 und 5).

Χριστοῦ in dem sehr dezidierten Sinne, in dem das Neue Testament von der Herrschaft des mit der Dornenkrone gekreuzigten Königs spricht.

Es geht natürlich nicht, jetzt die ganze lutherische Zweireichelehre aufrollen zu wollen, sondern es können nur noch ein paar Schlaglichter gesetzt werden. Die dritte Bedeutung von *βασιλεία* war die Gemeinschaft der Regierten. Zur *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* gehören die, die dem Herrn im Glauben anhangen und im Glauben Vergebung der Sünde empfangen. Herrschaftsgemeinschaft Christi ist wirklich nur die Kirche und nicht der Staat, und es ist dabei sehr schwer, die Kirche anders zu denken als in steter Erinnerung an das Lutherwort: Abscondita est ecclesia et latent sancti[60]. Von der Vergebung der Sünde leben die Gläubigen und nicht die Staatsmänner und Funktionäre, ohne Rücksicht darauf, ob sie Christus bekennen oder nicht. Natürlich werden sie „Leben und volle Genüge finden", wenn sie glauben und wenn sie Vergebung empfangen. Die Jünger Jesu haben kein Recht, einem Funktionär ihre rettende Botschaft vorzuenthalten. Aber die Formulierungen, mit denen *de Quervain* dies geltend macht, sind mehr als mißverständlich und müssen im Sinne einer heillosen Vermischung der Botschaft und der politischen Wirklichkeit verstanden werden. — In einem Sinne könnte man ehestens gelten lassen, daß der politische Raum etwas mit der *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* zu tun hat, sofern nämlich mit *βασιλεία* das Herrschaftsgebiet gemeint ist. Christi Königreich reicht, soweit die Welt ist — aber doch im Sinne des Wortes: *ὁ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος* = „der Acker ist die Welt"[61]. Das innerste Anliegen von Butzers wahrlich fragwürdigem Christokratismus war, die Welt oder bescheidener: England zum *ἀγρός* des Wortes zu machen. Ein Gegenstück dazu haben wir in dem auf dem Kontinent wirksamen Gedanken (Melanchthon) der cura utriusque tabulae, die dem Fürsten obliegt. Überhaupt: die tatsächlichen Lösungen des Problems Kirche und Staat in der lutherischen Welt sind ähnlich motiviert. Aber man verkenne doch nicht, daß man, wenn man das meint, nur mit einem deutlich erklärten Vorbehalt von der politischen Welt als Herrschaftsgebiet Christi reden kann.

Noch eine weitere Erwägung mag schließlich angestellt werden. Wenn man der Geschichte der christokratischen Programme und Entwürfe nachgeht, beobachtet man vielfach eine ganz starke, geradezu unheimliche Zuversicht auf die Möglichkeit der Verwirklichung von Christusherrschaft durch Menschenherrschaft, und man kann dann doch der Feststellung nicht ausweichen, daß immer wieder unter der Fahne der Königsherrschaft Christi Herrschaft von Menschen aufgerichtet worden ist. Das ist aber die dämonischste Gestalt von menschlicher Macht, die in Wahrheit nichts anders ist als dies, aber sich als Gottes- und Christusherrschaft gibt. Die christokratischen Programme unserer Zeit sind unbestimmter, aber doch auch bescheidener geworden. Daß die Gemeinde sich verständigen möge über konkrete Fragen der Tagespolitik — unter

[60] WA 18, 652, 23 (De servo arbitrio).
[61] Mt 13, 38.

dem Gesichtspunkt, wie sie Gottes Gebot im politischen Raum redlich erfülle und christlichen Gehorsam bewähre —, ist doch wahrlich nicht zu vergleichen mit der trotzigen Sicherheit, mit der von Byzanz oder Rom oder Mühlhausen oder Münster aus versucht wurde, das Königreich Christi aufzurichten. Und doch wird an dieser Stelle gerade der unüberbrückbare Graben sichtbar, der die lutherische Zweireichelehre von allen christokratischen Staatslehren scheidet.

Wo der Wahn herrscht, daß im politischen Raum Christusherrschaft aufgerichtet werden könne oder müsse, liegt dem die Meinung zugrunde, daß uns ein *gewisses* Wort auch zu den Problemen des politischen Lebens gegeben ist. Daß die politische Botschaft des Evangeliums sich nicht kasuistisch auswerten läßt, ist wohl weithin gesehen, und daß der Konsensus der Gemeinde erkämpft und erbetet werden muß, auch. Aber wenn Christusherrschaft im politischen Raum realisiert werden soll, dann ist die Voraussetzung dafür ein eindeutiges „So spricht der Herr" auch hinsichtlich der politischen Probleme, die überhaupt nur aufbrechen können. Es braucht ja nicht darüber geschwiegen werden, daß die Frage der Atombewaffnung seit einiger Zeit die Stelle ist, an der nach Meinung der Theologen, die das politische Handeln auf die Königsherrschaft Christi ausrichten wollen, die Frage der Erfüllung des Gottesgebotes heute im öffentlichen Leben akut wird. Aber das, was die Auseinandersetzung über diese Frage innerhalb der evangelischen Christenheit so entsetzlich gemacht hat, ist bekanntlich, daß hier eine Eindeutigkeit des „So spricht der Herr" postuliert worden ist so, daß das fast zum Auseinanderbrechen der evangelischen Kirche in Deutschland zu führen schien. Und solche Eindeutigkeit liegt doch einfach nicht vor! Der Konsensus der Gemeinde *muß* hergestellt werden, wenn die Rede von der Königsherrschaft Christi auch in der politischen Welt sinnvoll sein soll, auch wenn von der Schrift keine eindeutige Weisung zu bekommen ist!

Wenn die lutherische Staatsethik nach Luthers Vorbild bei einer lex naturae angesetzt wird, so ist dieser Ansatz mit schweren Problemen belastet, namentlich, wenn man lex naturae ins Deutsche zu übersetzen sucht und auf den Begriff Naturrecht kommt. Da schleichen sich dann Vorstellungen aus dem katholisch-scholastischen und antiken Denken mit ein, die sehr der Überprüfung bedürfen. Aber zunächst mag doch einmal zu Buche gebracht werden, daß mit dieser Berufung auf die lex naturae das eindeutige „So spricht der Herr" verneint ist. Und eine politische Ethik, die vor dem Neuen Testament bestehen will, muß mit dem Eingeständnis beginnen, daß ein eindeutiges „So spricht der Herr" uns für die politische Welt und ihre Probleme fehlt. Das heißt durchaus nicht, daß die biblische Botschaft völlig bedeutungslos für unser politisches Sein und Handeln wäre. Aber was wir in der politischen Welt zu tun haben, ist uns nicht offenbart. Wir haben hier redlich zu überlegen und in Verantwortung zu handeln, auch brüderlichen Rat zu suchen, namentlich in der Gemeinde. Aber unser politisches Handeln läßt sich nicht auf ein eindeutiges Offenbarungswort gründen, weil ein solches einfach nicht gesprochen ist. Wenn einer der ärgerlichsten Sätze aus der lutherischen Zweireichelehre der ist, daß im weltlichen

Reiche Christus nichts zu sagen hat, so ist das natürlich eine paradox zugespitzte Rede. Ihr Skopus liegt offensichtlich nicht darin, daß sie in Abrede stellen will, daß die staatliche Wirklichkeit zur Schöpfung des dreieinigen Schöpfers gehört, sondern darin, daß sie verneint, daß die Regeln und Normen staatlichen Handelns, also Recht und Gesetze, sich aus dem offenbarten Christuswort ableiten lassen oder sich aus ihm ergeben. Die christokratischen Staatstheorien behaupten eine Eindeutigkeit der politischen Normgebung von der Christusoffenbarung her, die in der Tat nicht gegeben ist.

Wenn jetzt ein Schlußstrich gezogen wird, so geschieht das mit einiger Künstlichkeit und Krampfhaftigkeit. Die Probleme sind längst noch nicht alle aufgerollt, nicht einmal alle angerührt. Aber bei der bedrängenden Problemfülle bleibt nichts übrig, als dann, wenn lange genug zur Sache gesprochen ist, fürs nächste einmal abzuschließen. Der Verzicht, den Fragen nachzugehen: Dürfen wir von einer Durchdringung des Staates mit den Kräften des Evangeliums sprechen? Bedeutet das gesetzliches Mißverständnis des Evangeliums? Oder läßt sich die Frage evangelisch verstehen und beantworten? Oder dann: Wie kann die Gemeinde, die nicht die Verheißung der eindeutigen politischen Botschaft hat, dennoch Licht der Welt und Stadt auf dem Berge sein? wird nicht leicht. Aber die Erörterungen lassen sich nicht endlos weiterführen. Die Absicht der Darlegungen war, das Zeugnis von der Königsherrschaft Christi gegenüber der politischen Wirklichkeit in vollem Umfang zur Geltung kommen zu lassen. Es ist wirklich eine gefährliche Schwäche der bislang vorgelegten Darstellungen der lutherischen Zweireichelehre, daß zwar christokratische Staatsbegründungen immer wieder abgewiesen werden, aber über das nun doch eben uns gegebene biblische Zeugnis von Christi Königsherrschaft so gut wie nichts gesagt wird, geschweige denn, daß von diesem Zeugnis her eine Beziehung zu der Lehre von den beiden Reichen gesucht wird. Wenn dann am Ende doch die lutherische Lehre von den *zwei* Reichen, von denen das eine nicht die *βασιλεία τοῦ θεοῦ / Χριστοῦ* ist, herausgestellt wurde, so nicht, um diese einschränkungslos zu verteidigen — dazu müßte erst einmal viel ausführlicher auf sie eingegangen werden —, sondern weil gerade das recht verstandene Zeugnis von der Königsherrschaft des Gekreuzigten den Zugang zu den Vorstellungen von den *beiden* Reichen erschließt und eine nüchterne Besinnung auf das *andere* Reich, das Reich Gottes zur Linken, notwendig macht.

Pin

uge-
rede
igen
men
Chri-
nats-
der

iger
alle
lem-
ist,
hen:
van-
ms?
nn:
chen
wird
Die
risti
om-
gten
sche
loch
wie
zie-
nde
die
ein-
auf
gnis
gen
lere